

SCHREINER DÉNES

A mítosz filozófiája

SCHREINER DÉNES

A MÍTOSZ FILOZÓFIÁJA

Tanulmányok az örületről és a rettenetről,
a felejtésről és a halálról

L'HARMATTAN KIADÓ
BUDAPEST, 2017

A könyv megjelenését A Tan Kapuja Buddhista Főiskola támogatta.
A kötet elkészítését az NKA 201102/02591 (3802/05728) számú pályázata támogatta.



© Schreiner Dénes, 2017
© L'Harmattan Kiadó, 2017

ISBN 978-963-236-903-7

L'Harmattan France
5-7 rue de l'École Polytechnique
75005 Paris
T.: 33.1.40.46.79.20
email : diffusion.harmattan@wanadoo.fr

L'Harmattan Italia SRL
Via Degli Artisti 15
10124 TORINO
Tél : (39) 011 817 13 88 / (39) 348 39 89 198
Email : harmattan.italia@agora.it

Szüleimnek, testvéreimnek

TARTALOM

Homérosz „fenomenológiája”	9
Anthróposz mainomenosz – Szophoklész: Aiasz	21
Bevezetés	21
Illúzió és őrjöngés	21
Illúzió és metamorfózis	24
Idő, szégyen, büntudat	27
Aiasz korbáccsal – mania és phronészisz	31
Athéné gorgópisz	32
A láthatatlan dialógus	34
Thanatomania	36
Befejezés	37
Hérosz mainomenosz – Euripidész: Az őrjöngő Héraklész	39
Bevezetés	39
Mania és lüssza	40
A mania vándorútjai és színjátékai	41
Lüssza birodalma	51
Hadész Bakkhosza és a visszatérés	59
Befejezés	64
Platón „paleoantropológiája”	67
A gömbemberek	69
Zeusz (is) begurul	72
Szimbólum vagy relief?	74
Mítosz és történelem	79
A mitikus és a bibliai időszemlélet	80
Emlékezet és történelem a bibliai zsidóságnál	88
Az antik történelemfelfogás	92
Üdvtörténet és eszkatológia	96

Szerelem és felejtés	105
Emlékezet, felejtés és szerelemfilozófia Platónnál	105
Hölderlin: Hüperiön – a szépség szerelme	107
F. Schlegel: Lucinda – a szerelem vallása	109
A Léthé partján	111
Schelling mitológiaértelmezései	115
A történeti-racionalista	115
Az esztétikai	116
A vallási	117
Az örület illúziói és a dionüszoszi tekintet tragédiája – a Bakkhánsnők és Nietzsche színháza	127
Irodalomjegyzék	137
Függelék: Anti-Paxosz, avagy kalandok az Erdei Istennel	147

HOMÉROSZ „FENOMENOLÓGIÁJA”

Noha nem filozófiai szövegek, a homéroszi eposzokban olyan világlátás bontakozik ki, mely filozófiai érdeklődésre is számot tarthat. Hiszen túl történeti, vallási, nyelvi vagy éppen esztétikai érdekességükön és értékükön, bennük egy komplett világkép, mondhatni ontológia bontakozik ki, noha nem fogalmilag kifejtve, hanem irodalmi formában, vallási-mitikus képzetekben kifejezve. Ennek a lételméletnek központi jelentőségű alkotóelemei az *alvilág*, a *lélek* és az *emlékezet* képzetei, melyek egy összefüggő egészet alkotnak. Amennyiben ezek segítségével sikerül rekonstruálni a homéroszi mitikus világlátást, úgy az összevethetővé válik a később kibontakozó metafizikai világlátással, melynek – püthagoreus és parmenidészi alapokra épülve – kifejtett formája először Platón filozófiájában található meg. Mivel ő a Barlanghasonlatban hivatkozik Homérosz elgondolásaira, termékenynek mutatkozik a homéroszi és a platóni „ontológia” összevetése. Ezen összehasonlítás révén felrajzolható a homéroszi szövegekben rejlő premetafizikai, akár fenomenológiainak is nevezhető elgondolás, mely nem egyszerűen megelőzi a platóni metafizikát és az azt követő filozófiákat, hanem azok érvényes alternatívájának is tekinthető.¹ Ezzel a nyugati kultúra történetében felmutathatóvá válik egy olyan, később háttérbe szoruló felfogás, mely az antik és keresztény gyökerű metafizikák megrendülése utáni, részben ezekkel szemben fellépő nem-metafizikai gondolkodásmódok távoli előfutárának és ihletőjének is tekinthető.

A homéroszi világkép bemutatásához vezérfonálul az *Odüsszeia* X–XII. éneke (Kirké tanácsai, Odüsszeusz alvilágjárása, a *Neküia* és a Szirén-epizód) kínálkozik, de figyelembe vehető a XXIV. ének (a leölt kérők lelkének útja a Hadészba) és az *Iliász* XXIII. éneke (a halott Patroklosz lelke megjelenik

¹ Paul Feyerabend a homéroszi eposzok és a geometrikus vázáképek premetafizikai világát és a filozófia metafizikai világát ontológia- és episztemológiatörténeti kontextusba állítva elemzi. Lásd Feyerabend (2002) 380. skk. o., 424. skk. o.

Akhilleusz álmában) is.² Az ezekben a szövegekben kirajzolódó, egyébként nem teljesen egységes alvilág- és lélekfelfogás megvilágítja a homéroszi létértelmezést. Hadész vagy Aidész, azaz a Láthatatlan egyszerre jelenti az istent, az alvilág urát és magát a halál birodalmát is, melybe – a keresztény pokoltól eltérően – alapvetően nem az erkölcsi vétket elkövetők kerülnek, hanem minden halandó. Az alvilágban lakó lelkek lét- és tudatállapota is igencsak eltér a keresztény túlvilágon élőkétől. Néhány kivételtől eltekintve³ ugyanis a Hadészba kerülő lélek (*pszükhê*) öntudatától megfosztott, surrogva bolyongó vértelen árny (*szkia*),⁴ füstként tovaszálló pusztá álomkép (*oneirosz*),⁵ mely az élőnek csak képmása/tükörképe (*eidólon*).⁶ Ez a *pszükhê* nem az embert életető lélek (*thümosz*) és nem is a tudatosság hordozója, hanem tulajdonképpen az a lenyomat, mely a halál pillanatában „jön létre”, és az életvilágot odahagyva száll alá Hadész birodalmába.⁷ Az alvilágbeli *pszükhék* egyfajta „halálmasszát” alkotnak, melyből két mozzanat hatására léphetnek ki és nyerhetik vissza öntudatukat, azaz válhatnak újra bizonyos mértékig individuális létezővé. Az egyik mozzanat rituális jellegű. A Hadésznek, Perszephonének és a holtaknak bemutatott *khthonikus* áldozat során Odüsszeusz a feláldozott fekete kos és nőstényjuh vérért az áldozati gödörbe (*bothrosz*)

² Az értelmezés során a következő szövegekre támaszkodtam: Nilsson 137. skk. o., Rohde (1907), Wilamowitz-Moellendorff (1955) I. kötet 296. skk. o., illetve 364. skk. o., Kerényi (1977) 152. skk. o., W. F. Otto (2002) 181. skk. o., Burkert (1996) 194. skk. o., Hübner (1985) 227. skk. o., Katona (2002) 139. skk. o., Dodds (2002) 32. skk. o., Tatór (1989) 31. skk. o., Horkheimer–Adorno (1990) 51. skk. o., illetve 97. skk. o., Schulz (1985) 196. skk. o.

³ Kirké szerint a Hadészban egyedül Teiresziasz őrizte meg tudatát (*phrenesz*), eszméletét (*noosz, núsz*) (Od. X, 488 skk.). Megfontolandó, hogy némileg paradox módon talán épp a nagy szenvedők hasonlítanak hozzá e tekintetben. Titüosz, Tantalosz, vagy Sziszüphosz éppenséggel szenvedésük miatt őrizhették meg tudatukat. Vagy épp ellenkezőleg: a monoton és értelmetlen cselekvés hiábavaló örökévalósága maga lenne az árnylét legplasztikusabb kifejeződése?

⁴ Az *árnyéklelekről* vallásfenomenológiai szempontból lásd Gerardus van der Leeuw (2001) 249. skk. o. Az az elképzelés, hogy az alvilágban (*seol*) lévő árnyékok (*rephaim*) nem-valós életet élnek, kik közül csak kivételesen idézhető meg valaki, megtalálható a Bibliában is. A héber képzetek ebből a szempontból érdekes módon párhuzamba állíthatóak a görögökével, noha az alvilág iránt viszonylag csekély érdeklődést mutató ószövetségi gondolkodásban mindez nincsen részletesebben kifejtve. Néhány fontos idevágó szöveghely: 1Sám 28, 3–25; Iz 14, 3–21; Ez 32, 17–32; Jón 2, 3–11; Jób 26, 5.

⁵ Plutarkhosz úgy véli, hogy a *daimónok* és a lelkek egy ideig a Holdon tartózkodnak, s megőriznek bizonyos álomképeket az életről. Lásd *A Hold arca*, In Plutarkhosz (1985) 57. o.

⁶ Ez az elgondolás összefügghet a temetkezési rítusokkal. A halottégetés szokása ugyanis inkább előhívhatja egy effajta képzet kialakulását, mint a földbe temetés szertartása. Hellaszban mindkettőre van példa, Homérosznál elégetik a halottakat, jöllehet a Mükéné-korabeli sírok régészeti leletei nem ezt támasztják alá, ám tegyük hozzá, az idegenben vívott háború helyzete is indokolhatja ezt. Az athéni Kerameikosz temető leleteiből és a fennmaradt szövegekből rekonstruálható például a halottak táplálásának szokása is ún. etetőcsöveken keresztül, ami nyilvánvalóan más halál- és halott-elképzeléseket von maga után. Ha mindez igaz, úgy azt is mondhatjuk, hogy a homéroszi alvilág- és lélekfelfogás, így közvetve világ- és létértelmezés hátterében szepulchrális rítusok húzódnak meg. A halottkultusz görög formáihoz lásd Felton (2009) 24. skk. o. A temetkezési szokásokhoz Garland (1985) 21. skk. o.

⁷ Hadész a halál, az alvilág ura, de az embert halála pillanatába elragadó isten Thanatosz, míg az őt utolérő halálós végzet a Kér, illetve a Morosz/Moira alakjában jelenik meg.

folytatva juttatja a halottaknak, kik e vér megízlelésével eszmélhetnek magukra. A másik mozzanat, mely talán még fontosabb, a kölcsönhatásra vonatkozik. A vérivásra összesereglett lelkek ugyanis azáltal válnak ki teljesen a sokaságból, hogy Odüsszeusz megszólítja őket, vagy legalábbis tekintetével feléjük fordul. Csak az ő megszólító, a halálból előhívó szava vagy pillantása révén válnak maguk is megszólalóvá és ezáltal ismét individuummá. A Léthé vizéből ivott lelkek e két külső beavatkozás nyomán nyerik vissza elvesztett emlékezetüket. A sötétségben és láthatatlanságban rejtőzött a vér és az élő pillantása ragadja ki rejtettségéből. Ámde miről is van ekkor tudomásuk e lelkeknek? Arról tudnak, amire e külső hatás révén visszaemlékeznek, vagyis nem a jelenről, nem Odüsszeusz életvilágának jelenéről, hanem csak saját múltjukról, egykorvolt jelenükről.⁸ Tulajdonképpen nem mások ők, mint önnön *múltbeliségük*, melyet haláluk pillanatában kimerevedett jelenlétük hívott létre. Nem teljes értékű létezés ez, hanem pusztá árnyszerűség, erőtlen emlékmás-lét. Hogy milyen rettenetes ez az elmúltság, jól példázzák Akhilleusz szavai, melyeket Odüsszeuszhoz intéz, miszerint inkább lenne az élők között napszámos (*thész*), mintsem az erőtlen holtak fejedelme.⁹ A halál birodalma és annak ura itt a világ sajátos aspektusaként jelenik meg, speciális létmódként, létalakzatként, mely nem azonos a pusztá semmivel, ám nem is a lélek halhatatlanságát vagy a túlvilági életet jelenti, hanem az elfeledettség jelen-nem-létét, radikálisabban fogalmazva, a nem-lét létét, mégpedig abban a viszonyban, ahogy az élő, tehát a teljesebb módon jelenlevő ember számára megjelenik. A *hérosz* törekvése a halhatatlan hírnévre e jelenlétvesztés elkerülését célozza, az istenek halhatatlansága pedig a legteljesebb életet jelenti, melynek minden pillanata örökké jelenvaló.

⁸ Újfont Teiresziasz kivételével, aki mint különös képességű jós nemcsak a múltat, de a jelent és a jövőt is ismeri. Tegyük hozzá, hogy van olyan elképzelés is, mely szerint a *Neküia* epizódjában az Ephürában működő *Holtak jósdájában* (*Nekromanteion/Neküomanteion*) lévő jóslatkérisi szokások tükröződnek. Ld. Hegyi (2002) 110. skk. o. A Homérosz utáni görög hagyományban amúgy találunk a fentiekől eltérő elképzeléseket is a halottak létmódjára vonatkozóan. Például Aiszkhülosz Oreszteia-trilógiájának második darabjában, mely az Áldozatvivők (*Khoéphoroi* – tkp. *Síri áldozók*) címet viseli, Elektra és Oresztész apjukhoz, Agamemnónhoz könyörögnek annak sírjánál. E könyörgésekből az derül ki, hogy a holt Agamemnónt nem erőtlen árnyak, hanem hatalommal bíró entitásnak gondolják, aki képes a bosszúálló Erinuszókat az alvilágból a felküldeni, s akivel a Földmélyi Hermész (*Hermész Khthoniosz*) közvetítésével kapcsolatba kerülhetnek. A trilógia harmadik részében, az *Eumeniszekben* (*Eumenidesz*) még inkább megmutatkozik a halott befolyása az élet világára, hiszen az anyagvilkosság után az Oresztészt üldöző Erinuszók karát Klütaimésztra árnya, álomképe (*eidolon, onar*) tüzeli. Ha nincs is feltétlenül jósképessége e halottaknak, de mindenképpen többek saját múltjuknál, és a jelenbeli történésekre erőteljes kihatással vannak.

⁹ *Odüsszeia* XI., 489–490.

Odüsszeusz *katabaszisza*, azaz alászállása az alvilágba tehát egyúttal sajtós „időutazás” is, a térré vált időben a jelenből a múltba lép vissza.¹⁰ Sajtós *visszaemlékezés* ez, melynek során az alászálló hős azokkal találkozik, akiket a személyes vagy a kollektív emlékezet megőrzött. Az élet világból érkező emlékező megszólítás a homályos múltszerűségből újra jelenvalóvá teszi őket, és éppen annak jelenébe helyezi, aki őket megszólítja. Mindez azért lehetséges, mert egykor ők maguk jelen voltak, s most pont e múltba-süllyedt jelenük elevenedik meg ismét, hajdani jelenlétükre emlékeztetve az őket megszólítót. Odüsszeusz így tulajdonképpen a múltba utazott vissza – hiszen e lelkek önmagukban, saját erejükénél fogva a jelenben nem, csak a múltban léteznek –, ám az utazás során kivételesen nem ő vált múlttá, vagyis halottá, hanem e múltat hozta át saját jelenébe, megakadályozva, hogy az teljesen elmúljon. A *pszükhéket* a rejtettségből a jelenbe visszahívó pillantás tehát megeleveníti a világ már elsüllyedt nézőpontjait, s velük együtt a lét általuk látott egykori arculatát is.

Mivel személyes emlékezetünk velünk együtt alászáll a Hadészba, így a múltból előhívhatóság komolyabb lehetőségét a *kollektív emlékezet* biztosítja.¹¹ És mi más hordozná ezen emlékezetet, mint a *költészet*. Amíg akad még valaki, aki alámerül az alvilágba, és ameddig megéneklí a költő, addig az egykorvult világ nem tűnik el a feledés, a nem-lét sötétjében. Az eposzban ugyanis azt látjuk, hogy az odüsszeuszi alászállás során a felbukkanó lelkek tulajdonképpen Odüsszeusz epikai-mitikus jelenébe érkeznek, ezáltal szereplőivé válnak életének, ezen belül kalandos utazásának, melyet ráadásul ő maga mesél el. Homérosz e poétikai fogásának eredményeképpen az árnyak újból „életre kelnek”, midőn a hős elbeszéli saját élettörténetét. De ez is csak azért eshet meg, mert az eposzbeli történet bekerült a homéroszi emlékezetbe, s általa énekké vált. Pontosabban fogalmazva: Mnémoszüné leányai, a múzsák – mint istennők – olyan tudást közvetítenek a dalnok, az *aidosz* felé, mely nem szorul rá feltétlenül a hír, a *kleosz* hallására, hanem a mindig most-ban szemléli a számunkra már elmúltat. Az istenek ugyanis nem csak maguk jelenvalóak, hanem számukra is jelen van minden, a múlt,

¹⁰ Az alászállás ebben a szövegben nem szó szerint értendő, hiszen – más alvilágjáróktól, például Héraklésztól eltérően – itt nem lefelé, hanem nyugatra, az Ókeanosz partján túlra utazik Odüsszeusz társaival. Az alvilág topografikusan nem vertikális, hanem horizontális síkon értelmeződik. Odüsszeusz sorsa amúgy a felejtés jelenségével több ponton is érintkezik. Lásd erről Weinrich (2002) 31. skk. o.

¹¹ Természetesen az igazi jelenlét az istenné válás révén érhető el. Ezt példázza Héraklész különleges, kettős léte: mint isten él az Olümposzon, míg emberi képmása a Hadészban található (*Odüsszeia* XI., 601–602.). Ámde ezt a lehetőséget Homérosz – szemben más hagyományokkal – csak kivételesen enged meg. A *kollektív emlékezet*ről lásd Assmann (1999) 36. skk. o.

a jelen, a jövő egyaránt.¹² A lelkek, illetve a történetek tehát csak a rájuk emlékezők által élnek tovább, ám az emlékező csak azért képes elbeszélni őket, mert belekerülnek az emlékezetébe, engednek ennek az emlékezetnek, és mert van bennük emlékezésre méltó vagy késztető, nem pedig azért, mert valaki csak úgy kitalálta őket. Odüsszeusz története így Homérosz jelenébe is belépett, kinek költészete a mindenkori hallgató, illetve olvasó számára megőrzi a benne foglaltakat. Így a lelkek elébb Odüsszeusz és a phaiákok, majd Homérosz, végül pedig az eposzt befogadó jelenébe lépnek, mindannyiszor más-más módon. Mindezt az az emlékezetláncolat teszi lehetővé, melyet az eposz létrehoz, közben önmagát, mint művet is bevonva ebbe.

Összefoglalva az eddigieket elmondhatjuk, hogy a homéroszi mitológiai világlátásban az élet világa nagyobb fokú realitással bír, mint az alvilág, s ezt az emberi létezés itteni és ottani formája bizonyítja. Másfelől azt is látjuk, hogy a továbbélés közege a költészet, így tulajdonképpen az eposz vált a homéroszi hősök igazi „túlvilágává”. Sőt, még radikálisabban fogalmazva azt mondhatjuk, hogy a mitikus világ(látás) hordozójaként a költészet egyedülálló létértelmező szerephez jut, hiszen hogy az istenek s a világ dolgai miképpen léteznek, az éppúgy általa tudható, mint az, hogy mi marad fenn a halandó emberből a halála után. Nem egyszerűen „művészetvallás” (Hegel) áll tehát előttünk, hanem egy teljes *poétikus ontológia*.

Most lássuk a Barlanghasonlatot!¹³ Platón először a barlang börtönlakásából a felszínre vezető utat mutatja be, mely Szókratész értelmezése szerint a léleknek a látható/érzékkelhető világból (*aiszthétón*) a gondolat világába (*noétón*) való felemelkedését jelképezi. A kiszabadult és felszínre feljutó alak, azaz a filozófia útjára lépett lélek felemelkedése végén megpillantja a Napot, a Jó ideájának megfelelőjét. A gondolatmenet szerint az érzéki világ csak halvány utánzata, árnyéka az igazán létező ideális világnak, mely érzékszervekkel, látással nem fogható fel, csak gondolkodással, belátással. Az időnek alávetett, változó és sokszínű világ az időtlenül és változatlanul létező érzékfeletti puszta lenyomata, s a barlangból kijutó számára a rabság és a boldogtalanság helye. A szöveg idézi a homéroszi alvilágleírás fent említett epizódját, Akhilleusz árnyának Odüsszeuszhoz intézett szavait.¹⁴ Platón tehát tudatosan

¹² Vö. *Iliász* II, 484 skk. A Múzsák tudásának értelmezéséhez lásd például Snell (1953) 136. skk. o., Dodds (2002) 87. skk. o., Steiger K.: *A delphoi jóslatokról*, In Parke–Wormell (1992) 54. skk. o.

¹³ Állam 514 a–518 b. A Platón-szöveg helye és a *Nekúia* kapcsolatához lásd például Arendt (1995) 43. skk. o.

¹⁴ *Odüsszeia* XI, 489–490.

kapcsolódik Homéroszhoz, ám teljes mértékben megfordítja az ott található létértékelést.¹⁵ Nála ugyanis a barlang, vagyis érzéki világunk válik a révület világává, az a világ tehát, mely Homérosznál még az igazi, teljes értékű élet és jelenlét birodalma volt. Hadész-szerűvé változik életvilágunk, árnyak, utánzatok és képmások lakhelyévé, mellyel szemben az ideavilág – melyet Platón néhol éppenséggel a Hadészba helyez! – lesz a teljes értelemben létező, a mintaképszerű, az örökké valóan jelenlevő.¹⁶ E jellemvonásokat az ideák elhódítják az élettől, illetve az annak legmagasabb fokát jelképező mitológiai istenektől. Az ember törekvéseinek célja immáron nem a hírnév elérése, nem a mitikus-isteni létben való részesedés, hanem az, hogy az ideális-isteni világgal kapcsolatban álló és tudatosságunkat hordozó halhatatlan lélek – a *pszükhé* most már ezt jelenti!¹⁷ – igazi otthonába visszatér. Nem a *kleoszt* növelő tett tesz az istenekhez hasonlóvá, nem ennek révén részesülünk az isteni létmódban, hanem úgy, hogy a bennünk lévő érzékfeletti az örökké létező érzékfeletti felé fordul. A lélek tudatossága és emlékezete a testet öltés által eltompul vagy elvész, míg a testtől való elszakadva megtisztulhat. A világba, a testbe, az időbe vetettség lesz rettenetté, melyből szabadulni kell.¹⁸

Éppen ezért a visszaemlékezés értelme is jelentősen megváltozik. Az elmúltságot, az emlékmásszerű létet ugyanis már nem a halál birodalma jelenti, hanem maga az életvilág, melyben a foglyul ejtett lélek feladata a születés előtti, illetve a halál utáni állapot megidézése. Nem a halálunk után, hanem a születéskor iszunk a Léthé vizéből. A filozófia pedig az *anamnészisz* és a halálra való felkészülés révén az elvesztett jelenlét visszahódítására törekszik. „Vérrel teli árnyakként” bolyongunk az életben, ezen a „másvilágon”, fő törekvésünk a tulajdonképpeni önmagunkra való visszaemlékezés. Mulandóságunk immáron maga az elmúltság, az időtlen lét felől szemlélve maga a halál. Platón mindazonáltal több helyütt is úgy véli, hogy az élő ember képes önerejéből kilépni ebből az állapotból, tehát nem pusztán kívülről

¹⁵ Amiből következik a homéroszi alvilág-elképzelések kritikája is. Lásd pl. Állam 386a skk.

¹⁶ Platón létfelfogásának természetesen megvan a maga előtörténete, elegendő itt az orphikus-püthagoreus mozgalom illetve Parmenidész filozófiai-vallási elképzeléseire utalnunk. *Mítosz és logosz* kapcsolatához lásd Nestle (1942) 1. skk. o.

¹⁷ A *pszükhé* fogalmának jelentésváltozásairól a korai görög filozófiában lásd Steiger Kornél: *Utószó*, In Arisztotelész (1988) 359. skk. o. A mentális aktusoknak a lélekhez/elméhez való viszonyához a homéroszi és preszókratikus szövegekben lásd Steiger (2007) 13. skk. o. Vö. Bruno Snell elemzésével, aki mindezt a hasonlatok és metaforák homéroszi használatával összefüggésben vizsgálja. Lásd Snell (1953) 198. skk. o.

¹⁸ A majdani gnoszticizmus és minden későbbi „metafizikai eszképzizmus” ezen a nyomvonalon halad.

jövő hatások révén képes megszabadulni, hanem rendelkezik önaktivitással is. Nem mások emlékeznek vagy pillantanak ránk, hanem mi önmagunkra.

Ami a látást illeti, az *idea* fogalma vizuális gyökerű, jelentésének eredete a látáshoz kapcsolódik, Platón a Naphasonlatban ki is bontja ennek értelmét. A fény és a sötétség, a látott és a láthatatlan mitológiai ellentétpárja új értelmet nyer, mivel a látás fokozatosan elszakad az érzékitől, ezáltal a gondolattal meglátható önlétre tesz szert.¹⁹ Homérosznál az alvilág láthatatlan országában a még teljesen el nem halványult lelkeket az emlékező-előszólító pillantás hívása teszi időlegesen látottá, az árny csak a rávetülő fény által az, ami. Fénye pedig az élő tekintetének van, ki végül is magával hordozza életre keltő, azaz létben-tartó perspektíváját.²⁰ Platónnál az igazán látható és létező, vagyis az idea, illetve a legvégső valóság, a Jó ideája – mely a láthatóságot adja, a létező fénybe állítottóságát – eredendőbb valóságok, mint a látó, az emberi lélek. Az érzékeletti és gondolkodással szemlélhető létezőt nem a reá vetett pillantás élteti, hanem fordítva, ő maga válthatja ki az emberi lélek felemelkedését az érzékitől a szellemi látásig. A Jó ideájának önfénye világít meg és kölcsönöz mindennek létet, még a reá pillantónak is.²¹

A fent említett homéroszi *poétikus ontológia* további érdekességeket rejt magában, ha az *Odüsszeia* XII. énekében szereplő híres epizódot vesszük szemügyre, melynek során Odüsszeusz elhajózik a Szirének szigete mellett.²² A szirének csábereje dalukban s az abban megmutatkozó tudásban rejlik, amint azt maguk hirdetik Odüsszeusznak: „mert mi tudunk mindent, mit a tágterű trójai síkon / türtek az argoszi és trósz küzdők isteni szóra, / és mindent, mi az életadó földön megesik még.”²³ Ám miért is lenne mindez Odüsszeusz számára érdekes, aki maga is harcolt a „tágterű trójai síkon”, mi

¹⁹ Az új értelmet nyert Hadész érzéki láthatatlansága Platónnál már pozitív fényben tűnik fel, hiszen a szintén érzékeletti lélek lakhelyévé változik. Lásd *Phaidón* 80 d–e. Meg kell azonban jegyezni, hogy a platóni életműben, leginkább a *Theaitétosz*-ban az érzéki tapasztalat, az *aiszthészisz* más értelmezését és nagyobb fokú akceptálását is megtaláljuk.

²⁰ Természetesen számolnunk kell a fizikai *vakság* magasabb tudást rejtő tradicionális elképzelésével is. Oidipusz és Teiresziasz sorsa a mitológiában éppúgy ezt példázza, mint a Homéroszról, Démokritoszról stb. fennmaradt történetek. A király, a jós, a költő és a bölcs fizikai vaksága jelentheti a látás magasabb rendű fajtáját, nem teljesen a platóni, de azt talán már megelőlegező értelemben.

²¹ Heidegger ugyanakkor számos írásában hangsúlyozza, hogy a jelenlét metafizikája Platónnál és nyomában a nyugati filozófiai hagyományban az *idea*, az *eidosz* előállítottként, rendelkezésre állóként felfogását is maga után vonja, s egyúttal a lét és az igazság értelmezésében végbement változást is jelentett. Lásd például Heidegger (1995) 90. skk. o. és *Platón tanítása az igazságról*. In Heidegger (2003) 210. skk. o.

²² Lásd Tatár (1989) 34. skk. o., Marót (1956) 100. skk. o. és Vincze Judit: *Találkozás a szirénekkal*. Homérosz: *Odysseia; Apollónios Rhodios: Argonautika; orphikus Argonautika*, In Horváth (2015) 202. skk. o.

²³ *Odüsszeia* XII., 189–191., Devecseri Gábor fordítása.

több, e háború folyamányaként bolyong évek óta hazájától távol? Az eljövendők tudása még csak érdekelhetné, ám a múlté – úgy tűnhet – inkább csak bosszanthatná. E tudás – mely átfogja a múltat, a jelent és a jövőt – vonzereje azonban minden bizonnyal abban rejlik, hogy Odüsszeusz számára megmutatja, hogy az, amit a múltban átélt, fenn marad-e a jövőben, az eljövendők emlékezetében, s ha igen, miképpen. Vagyis hogy mi a maradandó lényében és tetteiben, milyen lesz a *kleosza* a későbbi korok számára. Márpedig egy olyan kultúra, egy olyan világ számára, mely nem ismeri a túlvilági halhatatlanság személyes lélekhez kötött fogalmát, ez döntő mozzanat! Lényegében ez a jövő, ez a kollektív emlékezet (*mnémé*) válik e világ hőroza számára egyfajta „túlvilággá”. S mivel a fennmaradó, az örökérvényű az, ami a szemükben igazán létezik, ellentétben a „boldogtalan egynapélók” mulandó életével, kiknek születése akár a leveleké,²⁴ így ez az emlékezetben fennmaradás a tulajdonképpeni lét, ennek van igazi realitása. A szirének, e múzsákkal rokon, ám azoknál halálosabb lények²⁵ végső soron ugyanúgy a fent vázolt *poétikus ontológiát* példázzák, mint a szelídebb – pontosabban: az idők során szelídebbé váló – múzsák. Így amit ígérnek, ami a szirénének tulajdonképpeni varázserejét jelenti, abban áll, akárcsak amazokénál, hogy elmondják, mi marad fenn az emberből halála után, mire fognak emlékezni öbelöle, dallá válik-e a sorsa, az élettörténete, s ha igen, milyenné. E dallás és mítosszá válás lehetőségének, sőt követelményének az eposzi világ hősei tudatában vannak, életük minden pillanata erre irányul.²⁶ Mintegy *sub specie aeternitatis* tekintenek saját magukra életük során, ám ez a jövőbeli perspektíva mindaddig elképzelt, bizonytalan, csak pusztá lehetőségeket magába rejtő marad, míg valamilyen közvetítő – legyen az a jós vagy a dalnok isteni tudása – nem nyitja meg számukra ezt. E jövő mindazonáltal nem egyszerű jövő idő, hanem inkább az idődimenziók egybesűritése. Mint ahogy a jós sem egyszerűen jövőbelátó, futuroológus, hanem inkább az isten révén az idők egybelátója, a jelenben egyszerre érzékelje annak, ami az időben szétterül és különválik, úgy a dalnok is a múzsák révén abból az örök jelenlét perspektívájából énekel, ahová minden halandó igyekszik. Ez az érzéki jelenből jövőnek látszó *valódi jelen* a kollektív emlékezet fent említett „túlvilága”, mely mindazonáltal nem egy másik, metafizikai, érzékfeletti világot takar, hanem magában az egyetlen, érzéki világban rejtekezik, mint annak

²⁴ Vö. *Ilíász* VI, 145. skk.

²⁵ „Hadész dalának énekesei”, ahogy Szophoklész 777. töredéke mondja. Vö. Szilágyi János György: *Szirénzene*, In Szilágyi (2005) 51. skk. o.

²⁶ Lásd *Ilíász* VI., 357. sk., *Odüsszeia* VIII., 579. sk.

tulajdonképpeni arculata. Épp ezért egy speciális értelemben a homéroszi mitikus világ nevezhető akár „fenomenológiainak” is, hisz benne mindig a megjelenőnek van léte, a változó és sokféle érzékinek van teljes realitása, és nem a láthatatlannak, az érzékfelettinek, ám ez az életvilágban megjelenő maga is az igazi megjelenésre törekszik, a szintén érzékinek, de halhatatlannak mutakozó isteni szférához emelkedő hős, a megénekelt hérosz örök jelenlétére. Nincs szó transzcendens istenekről, akik az ember veséjébe vagy szívébe/lelkébe látnának, ilyen meg nem mutakozó benső összetevővel a homéroszi hősök jószerével nem is rendelkeznek, mint ahogy isteneik tekintete sem hatol át az érzéki felszínén, hisz az „alatt”, azon „túl” nincs is semmi, pontosabban csak az elmúltság jelen-nem-léte van. Így e „felszín” tulajdonképpen nem is felszíne egy meg nem jelenő igazibb létnek, hanem maga a létezés, a léthez jutás igazi módja és a tulajdonképpeni jelenlét egyetlen, kizárólagos lehetősége. A mítosz világában tehát mind az istenek, mind az emberek szöröstül-böröstül „fenomének”, valaki tekintete számára megjelenők, és nincs e tekinteteken túl olyan mindenható és mindentudó „szupertekintet”, amely azt is látná belőlük, ami nem jelenik meg. A mitikus-poétikus ontológia tehát egyfajta *fenomenológiai ontológia*, metafizikai háttér nélküli érzéki előtér alkotja, melynek igazi háttere, azaz az örök jelenlét szintén az előtér része. A tekintet, mely megszabja, hogy végül is mi marad fenn valakiből, mi az, ami benne igazán maradandó, szintén ezen a világon belül helyezkedik el. A fenomén örök fénybe állítotttsága, igazi megjelenésének megjelenése, azaz az élettörténet költeménnyé válása az a nem-metafizikai mozgás, amely e nem-duális világ ontológiai történésének dinamikáját adja.

Úgy tűnik tehát, a szirének ezzel kecsegtetik Odüsszeuszt, ezzel a megvilágítással, melynek kivételes módon ő, mint hős és nem mint dalnok juthat birtokába. Hisz amiképpen a múzsa a költőt, úgy a szirének Odüsszeuszt készülnek beavatni titkukba. Felmerül azonban két fontos kérdés. Először is: miért oly halálos ez a tudás, miért a csonthalmok a Szirének szigetének partjainál? Miért Kírké óvó szavai és Odüsszeusz elővigyázatos lépései, melynek során társai fülét viasszal tömi, míg magát az árbóchoz kötözteti? Másodszor: mit tudunk meg a szirének énekéből? Vajon elénekelték dalukat Odüsszeusznak, avagy csak ígéretet tettek rá? És mi, a költemény hallgatói (olvasói) mit tudunk meg mindebből? Vajon halljuk-e a szirének énekét, avagy a mi fülünk is viasszal tele?

Az első kérdésre az lehet a válasz, hogy élő ember nem tudhatja pontosan, mi marad fent élettörténetéből. Egy dalnok a múzsától tudást kaphat, mellyel mások tetteit megénekli, ám senki sem válhat saját maga dalnokává.

A szirének szigete még az eposz hol mitikus, hol inkább meseszerű-mágikus világán²⁷ belül is külön szférát képez, ahova belépve nincs visszaút az eposzon belüli realitásba. Aki a jövő, azaz az örök jelen szemével pillant magára, az végül is halott – a tovafutó jelen számára. De mi a helyzet Odüsszeusszal, az első emberrel, aki mindezt túlélte? Hogyan volt erre képes? Hogyan tudta megtörni a varázst? Az ókori hagyomány utal rá, hogy ezután a szirének a mélybe vetették magukat és elpusztultak. Tulajdonképpen mi ért itt ezzel véget?

És ezzel elérkeztünk a második kérdéskomplexumhoz, ami a szirének énekének konkrét tartalmára vonatkozik. Merthogy mit is énekelhettek volna a szirének a trójai háború szemtanújának? Nem mást, mint magát az eposzokat, az *Iliászt* és az *Odüsszeiát* meg az összes többi hőskölteményt. Márpedig ez valóban lehetetlen; egy szöveg szereplője nem léphet ki a szövegvalóságból, hogy átlépjen az olvasó pozíciójába. Hisz Odüsszeusz túlvilága tulajdonképpen a két előttünk heverő eposz és az összes rá emlékező szöveg és gondolat, így végső soron e sorok is, melyek most ide vannak írva. Mi, jövőbeli emlékezők vagyunk az ő túlvilága, az eposz világa a sziréneken és a költőn keresztül minket is bekapcsol abba az emlékezetláncolatba, mely fenntartja, és egyúttal továbbszövi a hősök tetteinek emlékezetét. Ha pedig mindez így van, úgy az eposz végső soron, bár lehetetlennek tűnik, tartalmazza saját magát is, bele van írva a szövegébe önnön keletkezésének a helye. Úgy is fogalmazhatunk, hogy a szöveg több önreferenciális ponton, így az alvilágjárás, a Neküia során, itt, a sziréntörténetben és még néhány egyéb helyen saját eredetforrására mutat rá, arra a folyamatra, melynek során létrejött. Ezt láthatjuk Démodokosz és Phémiosz színre léptetésénél is, vagy abban a jelenetben, melynek során Helené a trójai háború eseményeivel gazdagított szóttest sző, és persze erre utal a múzsák invokációja is több helyen.²⁸ A homéroszi univerzumban tehát el vannak rejtve pontok, melyek ennek a világnak a születéséről szólnak, s melyek egyúttal egy másik világba vezethetnek át. Így tulajdonképpen több kezdete is van az eposzoknak, több bejárata mintegy ezeknek a világoknak, nemcsak az első soraiknál, hanem a szövegtestben másutt is, hiszen az alvilági utazás ugyanúgy a kollektív emlékezet működését mutatja be, mint a szirénkaland, márpedig végső soron ennek az emlékezetnek köszönhetik az eposzok a létrejöttüket.

²⁷ Az antik varázsos-mágikus, vallásos és hírnévköltészetéről ld. Ritoók (1973) 81. skk. o.

²⁸ Vö. Szlezák (2016) 32. sk. o., 201. skk. o., Ritoók (1973) 110. skk. o.

Ezek után talán megkísérelhetjük megválaszolni a kérdést, hogy mit énekeltek pontosan a szirének Odüsszeusznak. Énekeltek-e valamit egyáltalán? Az eposz további menetében nincs utalás arra, hogy mennyire is „gyarapodott tudásban” ezáltal a hős, mint ahogy Démodokosz dalnoknak is félbe kellett hagynia dalát a phaiákok udvarában a trójai háborúról, mielőtt énekelte volna azt is, hogy Odüsszeusz épp őt hallgatja könnyezve. Ugyanis ha jól megfigyeljük, a szirének végső soron nem éneklék el igazán halálos dalukat Odüsszeusznak, csupán arról énekelnek igézően, hogy miről énekelnének, ha kiszállna a partra. Ha tetszik, lehetséges, hogy énekeltek még valamit Odüsszeusznak az ígéreten kívül, ám erről mi már nem értesülünk, mert a szöveg hallgat róla. Vagy éppenséggel maga az egész szöveg a sziréneknek, mely hallgatásában így mutatja fel önmagát?

A fent említett *fenomenológiai ontológia* tehát valóban *poétikus ontológia*, mondhatni, egy „textuális fenomenológia”-ba ágyazott lételmélet.²⁹ Ebben a felfogásban lét az, ami a tekintetek számára megjelenik, s e tekintetek nem egyesülnek egy nem-megjelenő, tekintetnek nem kitett, mindent átfogó transzcendens isteni „szupertekintetben”, hanem a kollektív emlékezethez kapcsolódnak, melynek legfőbb hordozója a költemény. A mitikus világlátásban legfőképp a dal engedi léthez jutni igazán a megjelenő létezőt,³⁰ az ének tartja tulajdonképpen léteben, a megjelenő dalban, s végül a textusban létezik tovább minden, mi megtörténik. E szöveg szövi egybe a mitológia szövetét, miközben saját eredetére is rámutat, folytonosan önmagára hurkolódva, visszahajolva, mintegy fraktálszerűen tartalmazva önmagát.³¹

²⁹ E felől tekintve számos filozófia abbeli kísérletként értelmezhető, hogy a lét megjelenésének e helyét a textusból (a dalból) áthelyezze valami emberen belüli hordozóba, lélekbe, elmébe, tudatba stb.

³⁰ Természetesen számolnunk kell egy *plasztikus-vizuális mitológia* létével is, mely a képekben, szobrokban stb. él tovább, s amely számos ponton érdekes módon eltér a szövegekben hagyományozottól. Lásd ehhez pl. Nagy Árpád Miklós: *Mit látunk a képen? Bevezető a görög mítoszábrázolások értelmezéséhez*, In Horváth (2015) 31. skk. o., illetve Gábor Sámuel: *Képpontok és idősíkok: festészeti tradíciók határhelyzetben. Ókori és modern színoptikus képek*, In Horváth (2015) 279. skk. o.

³¹ Hogy ennek milyen médiaelméleti konzekvenciái lehetnek saját korunkra, mely „Isten halála” után rettentő politikai, valamint különös populáris és virtuális mítoszokban tombolja ki magát, abba most nem bocsátkozhatunk bele.

ANTHRÓPOSZ MAINOMENOSZ – SZOPHOKLÉSZ: AIASZ

„Minden titkot feltár a hosszú, végtelen idő, s a napfényen levőket elfedi.”³²

BEVEZETÉS

Szophoklész műve³³ kapcsán az illúzió és az illúzióvesztés egy aspektusát járjuk körül. Az illúziót a „valami másnak látás” értelmében vesszük, míg az illúzióvesztés eredménye az „újra ugyanannak látás”, a visszatérő megtapasztalása értelmével fog bírni. Természetesen mindez csak az egyik típusa az illúzió jelenségének, ily módon fogalmának csak egyik lehetséges jelentése. Tovább specifikálva a dolgot az őrjöngésben fellépő illúziót vizsgáljuk, az illúzió elvesztése ezért a *kijózanodás*, a magunkhoz térés élményével lesz azonos. A vizsgálódás módszere egyfelől fenomenológiai, a kifejezés tág értelmében, tehát az őrjöngés és a kijózanodás élménye során megjelenőt igyekezzük megragadni. Másfelől történeti-hermeneutikai is, mivel a vizsgálódásba egy antik szöveget vonunk be, mely tárgyat a görög mitológiából meríti. Ez a történet is kihatott az illúzió és az őrjöngés élmény- és értelmezéstörténetére. Harmadrészt pedig esztétikai, mivel tragédiaszövegről van szó, és a színházi illúzió világához tartozik. Feltevésem az, hogy a dráma és a mítosz elemzésének van filozófiai relevanciája az illúzió megértésében. Sőt megkockáztatom, hogy ennek alapján felvázolható egyfajta *mitikus-poétikus episztemológia* és *ontológia* is.³⁴ Az alábbiakban az általános elméleti alapvevést a konkrét műelemzés követi.

ILLÚZIÓ ÉS ŐRJÖNGÉS

Az illúzió az őrjöngés szerkezetében viszonyfogalomnak bizonyul, még hozzá kétszeresen is. Nem csupán a reálissal, a valósággal szemben lesz irreális, hanem a visszatérő reálissal szemben is. A „valami másnak látás”, az *illúzió*, így beékelődik a „valaminek látás” – nevezzük *prelúzió*nak – és az illúzióvesztés nyomán kialakuló „újra ugyanannak látás” – nevezzük *posztillúzió*nak – közé.

³² Szophoklész: *Aiasz* 645–646. sor.

³³ Ld. Szophoklész (1913), magyarul Szophoklész (1983) Kerényi Grácia fordítása.

³⁴ Lásd ehhez Hübner (1985) 118. skk. o. és 183. skk. o.

³⁵ Így hármas tagolást kapunk a következő komponensekkel: 1. valaminek látás–realitás–prelúzió–előzetesség; 2. valami másnak látás–irrealitás–illúzió–benne-állás; 3. újra ugyanakk látás–realitás–posztlúzió–utólagosság.

Mint látható, két szempontból megváltoztattuk az illúzió szokásosabb elhelyezését. Először is kettős struktúra helyett hármast használunk, mert úgy véljük, hogy a „valós-illuzórikus”, „reális-irreális” fogalompár használata elfedi azt a tényt, hogy az illúzióból való megterés nem egyszerűen visszatérés az eredeti állapothoz, hanem egy új állapot – éppenséggel maga a Visszatérő – létrejötte. Az „újra ugyanannak látás” tehát nem azonos minden további nélkül a „valaminek látással”, habár nem is egy teljesen különböző állapot, ezért akár második „valaminek látásnak”, míg világát második realitásnak is hívhatnánk. Ennek megfelelően a visszatérő realitás nem teljesen azonos a kezdeti állapottal, hiszen egy radikálisan megváltozott tudatállapotot tudhat maga mögött. Az Azonos, a Más és a Visszatérő hármassága áll tehát előttünk.

Másrészt a struktúra vonatkoztatási pontja nem egyedül a „valóság”, a „realitás”, hanem az illúzió világa is, vagyis a középső állapothoz képest az első előzetesnek, míg a harmadik utólagosnak bizonyul. Sőt mivel a továbbiakban az illúzió fenoménjének jelentőségét és önérvényét szeretnénk felmutatni, így az egész struktúra középpontja eltolódik az illúzió állapota felé, amit ütköztetnünk kell a hagyományos dichotómiával, illetve a realitás-középpontú beosztással. Ennek érdekében emeltük ki a latin *illusio* kifejezésben rejlő *ludus* (játék) szót, s terjesztettük ki az előzetesbe („*praelusio*”) és az utólagosba („*postlusio*”). E változtatás eredményeképpen a *normalitás játékáról*, az *örjögés játékáról* és a *kijózanodás játékáról* fogunk beszélni.

A dolognak van egy temporális aspektusa is. A „realitás ontológiája” a három állapotot időben egymásra következőnek – első, második és harmadik időszakosnak – gondolja el. Viszont az illúzióból kibomló idődimenziók rendre mint az illúzió *múltja*, *jelene* és *jövője* értelmeződnek. A Más világához képest az Azonos világa elmúlt, míg a Visszatérő eljövendő. Az eddigieket a következőképpen foglalhatjuk egybe:

³⁵ Tulajdonképpen „valaminek érzékelés” vagy „valaminek tapasztalás”. Itt két megjegyzést tehetünk. Egyrészt természetesen nem csak a látásról lehet szó, ám példánkban – mint leggyakrabban – elsősorban vizuális illúziókról lesz szó. Másrészt nem egyszerűen érzékelésről lesz szó, sem biológiai-pszichológiai, sem ismeretelméleti értelemben, hanem inkább észlelésről, valamilyen formában értelmezett és értelem-összefüggésbe helyezett tapasztalatról.

<i>Ontológia</i>	<i>Episztemológia</i>	<i>Temporalitás</i>	<i>Játék</i>
1.) Realitás: azonos	Prelúzió: előzetesség	1. Időszakasz: múlt	A normalitás játéka
Irrealitás: más	Illúzió: benne-állás	2. időszakasz: jelen	Az őrjöngés játéka
2.) Realitás: visszatérő	Posztlúzió: utólagosság	3. Időszakasz: jövő	A kijózanodás játéka

Miképp illeszthető eme keretek közé az őrjöngés és a kijózanodás jelensége? Vajon tényleg ez a struktúra áll előttünk? A teljes jelenséget konkrétan majd egy mitológiai szereplő, éspedig Aiasz példáján fogom megvizsgálni, s ehhez Szophoklész *Aiasz* című tragédiáját veszem alapul. E tragédiában az illúzió-látás heves érzelmi-indulati formában, rohamban lép fel, az illúzió elvesztése pedig a rohamból való felocsúdással kapcsolódik össze. Ezek elemzése véleményem szerint azzal az előnnyel járhat, hogy pontosabban meg tudjuk ragadni a folyamatbeli váltásokat, a fent jelzett három állapot elkülönülését. Természetesen azt is figyelembe kell vennünk, hogy egyrészt az illúzió fellépésének és elvesztésének speciális formáiról van szó, hiszen lehetségesek más szerkezetű, más formájú (álom, delírium, egyszerű érzékszalódás, vallásos élmények stb.) vagy éppen finomabb lefolyású illúzióélmények is. Másrészt mitológiai szereplő tragédiabeli megjelenésével van dolgunk, ami megváltoztathatja az illúzió jelenségét.

Nos, előzetesen annyi mondható, hogy ha jobban meggondoljuk, a fent vázolt séma módosításra szorul. A téma természetéből adódóan ugyanis az *ontológiai*, *episztemológiai* és *temporális* síkok különbözőképpen vetülhetnek egymásra aszerint, hogy az élményfolyam mely szakaszából tekintünk rá az egészre. Belátható például, hogy az illúzió állapota éppenséggel nem irrealitás-élmény, hanem realitás-élmény, egyébként nem lenne az, ami. Itt a következőkre kell figyelni. Nem csak arról van szó, hogy a „realitás-irrealitás” dichotómia mögött valójában a realitás-irrealitás-realitás trichotómia áll. Azt is tekintetbe kell vennünk, hogy a hármasság-struktúra mind a három oldalról szemügyre vehető, ám *mint* hármasság-struktúra tulajdonképpen a másodikból a harmadik állapotba való átváltás során tárul fel, azaz az *illúzióvesztés* az az úgynevezett *felfakadási pont*, ahonnan maga a realitás és az irrealitás kettőssége kibomlik.³⁶ Csak utólagosan, az illúzió

³⁶ Husserl időfenomenológiájából (ld. *Quellpunkt*) kölcsönözve. Lásd Husserl (2002) 40. skk. o.

elmúltával differenciálódik az első és második szakasz, vagyis a realitás az irrealitástól, az Azonos a Másból. Csak az Azonos visszatérése, vagyis a Visszatérő különíti el, mégpedig retrospektív módon az irreálist a reálistól, azaz csak eme visszatekintésben szakad szét maga a reális. Ebben a retrospektív emlékezeti térben képződik meg ily módon maga az 1.) realitás is, hiszen ezt megelőzően differenciálatlan egységet képezett az irrealitással. Tehát nem az Azonos indifferenciája, de nem is a Más differenciája, hanem a Visszatérő, a visszatérésben létrejövő azonosság- és másság-élmény együttes megjelenése artikulálja azt, amit valóságosnak nevezhetünk.

ILLÚZIÓ ÉS METAMORFÓZIS

Csak a magához térő Aiasz ismeri fel, hogy korábbi normális állapotában Odüsszeuszt Odüsszeusznak látta, míg aztán örületében egy kost nézett Odüsszeusznak. Igen ám, de ez azt is jelenti, hogy a *normalitás játéka*nak Odüsszeusza tulajdonképpen még nem teljesen az az Odüsszeusz volt Aiasz számára, aki később lett, hiszen még nem különbözött el magától, még nem volt egészen más. Az illúzió „dialektikája” közvetítést hoz létre, melyben a *kijózanodás játéka* megképzeli a valóságot azáltal, hogy elhatárolódik az őrijöngés játékatól, s azonosságot feltételez a *normalitás játéka*val. Ha ugyanis ezt nem tenné, mindig fennállna a lehetőség, hogy Odüsszeusz „ténylegesen” állattá változik át, esetleg istenné vagy fordítva: egy állat válik emberré vagy istenné, miként arra számos példa akad a mitológiában. Hogy legyen szilárd realitás, annak egyik feltétele tehát az, hogy ez a *metamorfózis* tiltva legyen, azaz illuzórikussá váljon, s élesen meg legyen különböztetve például az emberi és az állati lét, továbbá hogy az individualitás éles határokat kapjon. Itt nem az a leglényegesebb, hogy ha Odüsszeusz „ténylegesen” állattá változik, akkor Aiasz nem foglya illúziójának. A döntő pont az, hogy ha a dráma világa megengedné ezt az átváltozást, úgy Odüsszeusz akár átváltozna, akár nem, Aiasz semmiképpen sem élne illúzióban, feltéve, ha az illúzió fent jelzett fogalmához tartjuk magunkat. Jól példázza ezt az *Odüsszeia* csodákkal teli világa, ahol éppenséggel Odüsszeusz kerül Aiaszhoz hasonló helyzetbe. Ám Kirké varázslatos szigetén a főhős társait az istennő ténylegesen disznókká változtatja félig-meddig, azaz egyszerre léteznek emberekként és állatokként. Odüsszeusz nincs illúzióban, hiszen bármiképp tekinti őket, helyesen látja. Ám a fontos az, hogy nem is *lehet* illúzióban az eddig tár-

gyalt értelemben, hiszen ha éppenséggel egy darab kőnek látná őket, az még mindig egy isteni varázslat lehetőségét hordozná magában, és nem hősünk örületét.

Úgy tűnik tehát, hogy a mitológia ontológiailag képlékenyebb, ősbibb, varázslatosabb rétege nem ismer ilyen éles határvonalakat, az átváltozás benne éppúgy megszokott, mint a csoda vagy éppen a valóság álomszerű szakadozottsága.³⁷ Ebben a világban nem lenne vagy éppen nem volt illúzió, mint ahogy tulajdonképpen realitás sem, mivel az átváltozások potenciálisan végtelen sora belesimul a cseppfolyós, képlékeny létezésbe. Egy ilyen létben nincs háromféle játék, talán csak az, amit maga a világ-lét játszik önmagával.³⁸

Ezenfelül az átváltozás letiltása mellett – mint említettük – van a realitás képződésének egy másik feltétele, tudniillik a Visszatérő, a *kijózanodás játéka*. Ha például Aiasz megmaradna örületében, vagyis élete végéig a barmokat tekintené akhájoknak, akkor nem lenne számára reális és irreális, Azonos és Más. Ugyanis az őrjöngő semmiféle diszkontinuitást nem tapasztal normális és nem-normális állapota között, az őrjöngésben nincs Azonos és Más, csak Azonos, így az őrjöngés játéka „azonosság-játék”. Aiasz szilárd világa csak az által keletkezik, csak azt követően kezdődik, hogy alapjaiban megrendült.

Úgy vélem mindazonáltal, hogy a realitásképzés két feltétele összetartozik, sőt meglehet, egybe is esik. Azt is mondhatjuk, hogy az illúzió világa és a metamorfózis világa mintha egymást feltételeznék, noha nem azonosak. A metamorfózis világában nem illuzórikus az átváltozás, hanem reális, valóságnak tapasztalják, éppen azért, mert nincs a valóságnak szilárd struktúrája, úgymond „minden megtörténhet”. Az alakváltások mögött nincs szilárd alakzat, így tulajdonképpen „mögött” sincs, csak a megjelenő, a lehetőségét tekintve folytonosan változó. Így habár valóságosnak tapasztalt az átváltozás, végső soron nincs, ami átváltozzon, mert potenciálisan az csak valami előző átváltozása, s így tovább. Az őrjöngés és illúzió világa ezzel látszólag ellentétes. Itt nincs változás a tapasztaló szempontjából, ám valójában különféle létezők felcserélése zajlik. Viszont amennyiben nem következik az illúzióra a kijózanodás sokkja, úgy olyan tér keletkezik, melyben az őrjöngés játéka ténylegesen átváltoztathatja az egyik létezőt egy másikra, hiszen amíg

³⁷ Walter F. Otto Homérosznak tulajdonítja ezt a váltást a mitológia ősbibb és újabb rétege között. Lásd W. F. Otto (2002) 47. skk. o.

³⁸ Ezzel rokon a korai Nietzsche *Weltspiel* gondolata. Ennek eredetét Hérakleitosznál látja meg (B 52 DK, B 30 DK), akinél a lét az idő (*aión*) önmagával játszott végtelen játéka, miként a gyermek vagy a művész tevékenysége. Lásd *A filozófia a görögök tragikus korszakában*, In Nietzsche (1988) 87. skk. o.

ez a játék tart, ez felcserélés úgymond nem is derülhet ki. A csoda világában nincs abszolút nézőpont e világon *belül*, csak a narrativitásban konstituálódó elbeszélő (pl. Odüsszeusz, Homérosz) *külső* nézőpontjából. A tragédia világa azonban már másmilyen. Itt belül képződik, ám csak a retrospekcióban, a *kijózanodás játékában* szilárdul meg. Azonossá valami, épp azért, hogy már nem lehet Más.

De mi által fejt ki hatását a Visszatérő? Hova tér vissza, és mi által képz meg azt? Mint láthattuk, az Azonos világa tulajdonképpen nem különbözött a Más világtól, amíg nem lépett fel a Visszatérő. Vagyis nem volt még Azonos, amíg csak az Azonos volt, s nem volt még Más, amíg csak a Más volt. Az illúzió fellépte előtt nem volt viszonyítási pont, tehát nem volt még differencia, az illúzió felléptével létrejött ugyan a differencia, csak éppen nem volt tapasztalt. Azonban végső soron az illúzióban nemcsak a Más nem jelent meg, hanem az Azonos sem, mivel nem volt tapasztalt maga a diszkontinuitás sem. Ebbe az állapotba tör be a *kijózanodás játéka* a Visszatérő megjelenésével. Ennek oka egy hasadás, szakadás a tapasztalatban, mégpedig az őrzöngés tapasztalatában, hiszen nincs más tér, ahol a létrejöhetne e hasadás, a kijózanodás csak az őrzöngésből történhet meg. Tulajdonképpeni értelemben csak ez a „Más”, csak itt lép fel az elkülönülés. Mindez azt jelenti, hogy a *kijózanodás játéka* maga is egy törésre épül, s csak ez a törés teremti meg az egész folyamatot, mégpedig éppen azért, hogy önmagát reálisnak véli az őt megelőző illúzióhoz képest, hogy önmagát Visszatérőnek véli, ami valami Másból tér vissza az Azonosba, vagyis a reálisba. Maga a kontinuitás szakad fel, s a diszkontinuitás érti önmagát reálisnak, sőt minden realitás és irrerealitás igazán reális etalonjának. A *posztlúzió* tehát felismerve megteremti az *illúziót*, s megteremti a *prelúziót*, az előbbi irreálisnak, az utóbbi reálisnak, vagyis önmagával azonosnak tartva. A retrospektív emlékezet végső soron átfogó ontológiát alapoz meg azért, hogy egy törésből kiindulva visszafelé átugorja e törést, képez egy másik törést, s egybefűzi magát a két töréssel korábbival. Az őrzöngés játékában szakadás áll be, s ez létrehozza a *kijózanodás játékát*, a kijózanodás ellöki magától az őrzöngést, ellöki az őrzöngéstől a normalitást, s egyúttal egybefűzi magát vele, létrehozva így visszamenőlegesen a *normalitás játékát*, melyet általában valóságnak gondolunk.³⁹ Létrejön az előzetesség, a benne-állás és az utólagosság, vagyis megképződik egy sajátos, abszolút szukcesszivitásra alapozódó *temporalitás*. Aiasz kijózanodik, és „rá-

³⁹ A normális tudatállapot mögött tehát az örület (*Wahnsinn*) áll, miként ezt Schelling is kifejtette a *Stuttgarti magánelőadásokban*, noha némiképp más kontextusban. Lásd Schelling (1995) 4. kötet, 81. sk. o., magyarul: Schelling (2007) 50. o.

jön”, hogy eddig őrjöngött, s az volt az illúziója, hogy megölte az akháj vezéreket, miközben juhokat, marhákat és pásztorokat kaszabolt le, vert össze korbácsával, míg azelőtt teljesen normálisan viselkedett.

IDŐ, SZÉGYEN, BÜNTUDAT

De miért „rájön”, és nem rájön? Miért a három játék, főképp miért elő- és utójáték a realitás? Miért az ellökés, mely itt szégyenként, máshol büntudatként lép fel? Miért és hogyan kapcsolódik össze az *idő*, a *szégyen* vagy a *büntudat*, illetve a létszférák megszilárdulása és az *identitástudat*? Miért az illúzióvesztéssel kezdődik a reális létezés?

Menjünk sorjában! Úgy vélem, tulajdonképpen a fent leírt három (vagy kettő) szféra, állapot bármelyike eljátszhatja a valóság szerepét, sőt a minden valóság feletti mérce szerepét is. Szerepek, játékok, ezért az idézőjel, mely ezért természetesen inkább „idézőjel”. A valóságprincípium fent jelzett „győzelme” (csodás átváltozások epikus világa – a kijózanodás tragédiája) kissé mintha felborította volna a pályát, ezért talán az illúzió szorul inkább védelemre, ám lehetne fordítva is. Mindenesetre érdemes kiemelni azokat a pontokat, ahol, s amiért a *normalitás* és *kijózanodás játéka* szinte egyeduralkodóvá válik. Mint láthattuk, az őrjöngés játéka az, melyben a hasadás beáll; ez az a „hely”, ahol a kijózanodás létrejön, vagyis úgy tűnhetne, kell lennie magában az illúzióban valaminek, ami megszünteti önmagát. Azonban a folyamat nem feltétlenül *szükségszerű*, csak abban a játékban válik azzá, mely ezt felváltja, s amelyet éppen most játszunk, amikor elemzés tárgyává tesszük. Elmondani vagy leírni csak az önmegszüntetés tényét lehet, ennek *esetlegességére* legfeljebb rámutatni tudunk. Ez a rámutatás most maga is diszkurzív jellegű, miáltal csak visszautal arra, ami a tárgya. A felmutatás ismét más formája lesz azoknak a tragédiaszövegeknek a megidézése, melyek be is mutatják az illúzió állapotát és elvesztésének folyamatát. Mielőtt erre rátérnénk, vessünk egy pillantást az időképződésre is!

E tekintetben azt mondhatjuk, hogy a hasadás létrejöttének nincs tulajdonképpen oka, mivel az abszolút egymásutániség *temporalitása* és ezáltal az egyirányú *kauzalitás* csak e hasadás révén jön létre. Ezért a „játék” a legmegfelelőbb kifejezés, hiszen a játékot egyfajta oktalanság jellemzi. Okot inkább abban kereshetünk, hogy miért tartja a *kijózanodás játéka* magát igazán realitásnak. Láthattuk, hogy a Visszatérő önlétrehozása egybefűzést rejt magában, az első és harmadik állapot azonosítását. Úgy tűnik számom-

ra, hogy e struktúra létrejötte azonos egy olyan én létrejöttével, mely elhatárolódik korábbi formáitól, s éppen ezáltal képezi meg azokat, mint saját másletének előzetes állapotait. Az önmagától elidegenedő, de önmagát önmagával azonosító én az, mely a *kijózanodás játékának* alanyaként éppen ezt az alanyiságot élvezi és szenvedti egyszerre. Ez pedig a mi esetünkben nem más, mint a *szégyen* és a *bűntudat* struktúrája. Mindkettő elválaszt és összeköt egyszerre, leválik és egybefűz. Elválaszt a szégyenletestől vagy a bűnöstől, ez önélvezet, és egyúttal összeköt a megkonstruált normálissal, ez pedig fájdalom és szenvedés. Sajátos temporalitást hoz létre, az élvező és szenvedő időbeliségét. De nem a homogén időfolyamatot, annak három dimenziójával, hanem az aszimmetrikus időiséget a múlt primátusával. Mindez ráadásul nem semleges tudati térben konstituálódik, hanem a létrejött alanyiság ambivalens érzelmi világában. Az identitás tehát kezdetétől fogva visszatekint, önnön múltjába réved, s ebben a fájdalmas és élvezetes pillantásban saját tükörképét látja, mely kérdően mered rá. Az eredet emlékezete és az emlékezet eredete egybeesik.⁴⁰ Azé az emlékezeté, mely nem pusztán reflektálatlanul tartalmaz emlékképeket – ez lehetséges az illúzióban is –, hanem amely a reflexióban tud önnön múltjáról, annak elmúltságáról. Most tehát már megpillanthatjuk az indifferensnek gondolt múlt–jelen–jövő hármasság mélyén a múlt élvezetes-fájdalmas felnyílását, az én szégyenét, bűntudatát s egyúttal élvezetét is, hogy visszatérőnek tapasztalja önmagát. A megképződött identitás leszámol önnön illuzórikus állapotával, és megképzí saját „preluzórikusságát” is. Az öntudat tehát nem egyszerűen az öntudatlanból tér meg, hanem tételez egy azt megelőző tudatot, melyet azonosíthat önmagával. Így aztán mindig feltételeznünk kell egy eredetileg meglévő normáltudatot, mely beleeshet az illúzióba. Végül is, ha a tudatra ébredés az ártatlanság elvesztése, akkor úgy tetszik, sohasem voltunk ártatlanok, ezen állapot már mindörökre elmúlt számunkra.

Az említett azonosításnak azonban több szintje lehetséges, amelyből először a *szégyent* kell kiemelnünk. A „posztluzórikus” tudat csak abban az esetben tudja önmagát reálisnak, ha egy olyan világba kerül, ahol mások is vannak, olyan mások, akik megerősítik abbéli hitében, hogy valóságos: a *kijózanodás játéka* a legjobb játék, mert azonos a *normalitás játéka*val. Az illúzióvesztés fájdalmát és élvezetét egy érzés kíséri, melyet az ebben a világban ért interszjektív megerősítések tartanak fent. A mások tekintetének

⁴⁰ Miként *A lakomában* az Arisztophanész által előadott beszédben. Lásd erről alább *Platón „paleo-antropológiája”* című tanulmányunkat.

kitett én a *szégyen*ben talál rá önmagára.⁴¹ Ez a szégyen még nem büntudat, csak előképe annak, mint ezt jól láthatjuk például a homéroszi hősök esetében, és ezt találjuk Szophoklész Aiaszának alakjában is. Az *aidósz*,⁴² a *timé* és a *kleosz* világa ez, az a világ, melyben a szubjektivitás az, aminek a közösség tartja, amiként elismerik, amit majdan megénekelnek róla. Még nincs büntudat, még nincs bűn sem, csak annak a közösségnek a rosszallása, mely kilépett már a *metamorfózisok* világából, de még nem lépett be az interiorizált szégyen, a büntudat világába.⁴³ Az átváltozások és csodák álomszerűen képlékeny világában még nincs szégyen, hiszen nincs még illúzió sem, éppen mert minden az, vagy azzá lehet. Az én itt áramlásszerű, nem elvont metafizikai értelemben, hanem – akárcsak a világ játéka – mintegy etikain inneniként és túlriként. Csak ha viszonylagos szilárdságra tesz szert a létezés, képződik meg a szégyen és a közös világ, mely megbünteti az elkalandozót és megjutalmazza a visszatérőt. Itt már érvénybe lépnek a kauzális és temporális összefüggések, hiszen már „nem történhet meg bármi”, a csoda kivételessé válik, vagyis tulajdonképpen csak most válik ténylegesen csodává, a lét megszilárdult rendjének időleges felfüggesztésévé. A szégyen világában az önmagát önmagához visszatérőnek tapasztaló tudat azt fogja saját magából normálisnak nevezni, ami ebbe a megszilárdult interszjektív térbe beilleszhető, avagy amit a közösség intézményesített formában kivon a normalitás általános szabálya alól, hogy elkerítsen számára egy külön területet, ahol a nem normális is elfogadható, azaz „normális”. Ilyen rezervátum lehet a jóslás, az ünnep, a háború, a vágy stb.; szinte bármi, a hangsúly nem azon van, hogy pontosan mi ez, hanem hogy veszélyezteti-e a közösségnek a megszilárdult létezésbe vetett hitét, vagyis magát a közösség megszilárdult létét.

Ahogy megkülönböztettük a metamorfózis világától és kultúrájától a szégyenét, úgy most meg kell különböztetnünk ez utóbbitól a *büntudat* világát és kultúráját, különös tekintettel az illúzió jelenségére. A büntudat annyiban különbözik a szégyentől, hogy a visszatérő tudat úgy hasonlik meg magával, hogy ehhez nincs feltétlenül szüksége egy külső nézőpontra, hanem ezt önmagába helyezi. Nem a látottság lesz a döntő, hanem maga a tett, amely így beépül az individuumba, ám betokozódik, és mint valami idegen test, a bűnös tett kivettetik. Pontosabban fogalmazva megmarad a nézőpont, ám

⁴¹ Vö. Sartre (2006) 353. skk. o.

⁴² Jelenthet becsületet, tiszteletet, tisztességet, restelkedést, egyetlen magyar kifejezéssel nem adható vissza. Azt a respektust jelzi, amit valaki azoktól a többiekől kap, akiket maga is respektál, miközben ezt az „adományt” el is sajátítja, önértékelése lényegi részévé teszi.

⁴³ Az ún. „szégyenkultúra” és „bűnkultúra” különbségéhez ld. Dodds (2002) 37. skk. o.

ez vagy magának a cselekvőnek a nézőpontjává válik, vagy kihelyeződik valamely istenbe, esetleg magába Istenbe. Ezekről a külső nézőpontokról az is látható, ami az individuumban nem nyilvános, ami nem kommunikálható, ami nem jelenik meg a közösségi térben. Ebben az esetben az illúzió bűnössé válik, az őrzöngés játéka démonivá. Az öntudatban létrejövő hasadás itt olyan Visszatérőt hoz létre, mely belül marad a tudaton, amely így önnön mélységét elviselhetetlenül végtelennek érzékeli. A múlt szakadékként nyílik meg, s a *kijózanodás játékos*a nemcsak a *normalitás* játékosát azonosítja magával, hanem az őrzöngés játékosát is, miáltal viszont épp azt a hasadást konzerválja magában, mely az Azonos és a Más között van. Maga a diszkontinuitás válik kontinuussá, a szakadozott s potenciálisan mindig újra felszakadozó én válik az individuális lét alaptípusává. Az a szörnyű tudat alakul ki, hogy mindezt én tettem, hogy hogyan tehettem, és hogy bármikor újra megtehetem. Az illúzió maga tehát bűnné válik, bármily ártatlan is, hiszen a szétszakított és bűntudattal teli én számára az illúzió éppenséggel a magába-vissza-nem-térőt, a felelőtlenül folytonost, egyszóval a lelkiismeretlent fogja jelenteni. Kialakul az emberben a pszichológiai mélység.⁴⁴ Az illúzió és az őrzöngés démoniségének oka az, hogy az individuumon belül létrejön egy terület, amely épp azért őrződik meg a hasadás zárványaként, mert maga mit sem tud a hasadásról. A bűntudatos *kijózanodás játékos*a meglát magában valakit, aki ő maga, de aki nem lát semmit, vagy legalábbis nem úgy lát, mint ő, a (bűn)tudatos. Ennek elviselhetetlensége arra készíti a bűntudat alanyát, hogy megkísérelje ezt az illúzióba merült saját magát megtörni, vagyis arra rávenni, hogy úgy lásson, mint ő, azaz hasadjon szét maga is, és nézzen ő is magába *in infinitum*. A személyiség kénytelen feltételezni, hogy az illúzió legmélyén is valamely tudatossággal rendelkezett, máskülönben olyan alapvetően Más lenne a maga számára, melyet semmiféleképpen nem tud integrálni. A bűntudat alanya így magát az illúziót kénytelen illuzórikussá változtatni, legalábbis állandóan kísérletet tenni erre. Ha ez sikerül neki, akkor oly végtelenül Azonosnak, azaz hasítottnak fogja magát látni, hogy nem marad benne semmi a Másból, azaz a nem-hasítottból. Az illúzió legmélyebb paradoxonja tehát az, hogy ha véglegesen el akarjuk tüntetni, mégpedig azáltal, hogy illuzórikussá tesszük, akkor maga lép elő leghatalmasabb alakjában. A bűnös öntudat minél inkább saját magát kísérli meg önnön múltbéli illúziója mélyén megpillantani, annál kevésbé sikerülhet ez neki, éppen mert ezt az önmagát keresi. Maga a kontinuus én válik illuzórikussá.

⁴⁴ Hasonlóképp, mint azt Kierkegaard *A szorongás fogalmában* vagy Nietzsche *A morál genealógiájában* felvázolta.

AIASZ KORBÁCCSAL – MANIA ÉS PHRONÉSZISZ

Most vizsgáljuk meg a tragédiát, s benne az illúzió és az őrjöngés, illetve az illúzióvesztés és a kijózanodás megjelenését! Szophoklész *Aiasz* című művét valószínűleg i. e. 450 körül mutatták be Athénban.⁴⁵ Alaptörténetének minket érintő részét így foglalhatjuk össze: Akhilleusz halála után a Trója alatt harcoló akhájok közt vita alakult ki, hogy ki kapja meg Akhilleusz fegyvereit. Hiába volt őutána Aiasz, Telamón fia a legnagyobb hős, a sereg vezetői, Agamemnón és Menelaosz barátjuknak, Odüsszeusznak juttatták a fegyvereket. Aiasz, akit így megfosztottak a megérdemelt tisztelettől és megbecsüléstől (*timé*), haragjában le akarta mészárolni az akháj vezéreket Odüsszeusszal egyetemben. Pallasz Athéné viszont meg kívánta védeni pártfogoltjait, ezért örületet/őrjöngést (*mania*, *lüssza*) és tébolyt, elvakultságot (*até*) bocsátott Aiaszra, aki így az emberek helyett juhokat, marhákat és egyéb állatokat ölt le pásztoraikkal együtt, azt hívén, hogy ellenségeivel végez. Mikor felocsúdott őrjöngéséből, visszatért józansága (*phronészisz*) és belátta, hogy mit tett, szégyenében (*aidósz*) öngyilkosságot követett el, amiben sem felesége, Tekméssza, sem testvére, Teukrosz, sem a szalamiszi férfiak nem tudták megakadályozni. Mindeközben az is kiderül Kalkhasz, a jós szavaiból, hogy Athéné haragja csak e nap elteltével múlik el, vagyis ez a nap – mely a tragédia ideje! – még az őrjöngése, de ha Aiasz megéli a másnapot, megszűnik tébolya.

Vajon egy színházban előadott tragédia mennyiben mutatja meg az illúzió eddig feltáratlan aspektusait? Mivel a színház bizonyos értelemben maga is az illúzió világa, eleve nem csupán esztétikai, hanem metafizikai és episztemológiai jelentősége is van. Istene, Dionüszosz nemcsak a maszkok és a játék istene, hanem az őrjöngő isten is. Minden személyiség-, szerep- és alakváltás hozzátartozik, a mindig mássá levés éppúgy, mint az önkívület vagy a mámorosság. Isteni világában a személyiség szerep, az arc álarc (a *proszópon* mindegyiket jelentheti). Az illúzió színrevitele e darabban tehát hatványra emelt illúzió, vagyis az illúzió illúziója. Épp az a folyamat lesz tehát a bemutatás tárgya, ami a bemutatás formája is egyben. Mindez azért

⁴⁵ A mű eredeti címe *Aiasz masztigophorosz*, azaz a *Korbácviseelő Aiasz*. Aiasz alakja, őrjöngése és kijózanodása összevethető Héraklész és Agaué figurájával, akiket Euripidész ábrázolt *Az őrjöngő Héraklészben* és a *Bakkhánszónokban*. Lásd erről későbbi tanulmányainkat. Némiképpen más a helyzet Oresztész alakjával a már említett Aiszkhülosz-trilógia második és harmadik részében, hiszen az ő örülete nem oka, hanem következménye gyilkos tettének. E darabokon kívül, melyek az örület tragikus ábrázolásai szempontjából a legfontosabbak, még néhány jó darab mutat be hasonló elmeállapotokat, beleszámítva természetesen a töredékesen fennmaradt vagy csak címéből ismert drámákat is. Lásd erről Papadopoulou (2005) *Heraclēs and Euripidean Tragedy*. 59. p.

fontos, mert ebben az esetben Aiasz, az illúziólátás alanya egyúttal a színházi illúziólátás tárgya is, vagyis van valami közös az egyik szereplő és a néző (olvasó) tevékenységében. A két illúziótípusnak viszont különböznie kell, máskülönben azt látnánk, amit ő lát, vagyis nem látnánk Aiasz állapotát illuzórikusnak. Erre a különbségre maga a tragédia mutat rá azzal, hogy bemutatja az illúzióvesztés folyamatát, amihez viszont az szükséges, hogy legyen Aiasznak nézője a darabon belül is. Ezáltal a befogadói nézőpont bizonyos értelemben beemelődik a műbe, s azon belül jelenik meg. A darab így tehát nem magát az illúziót mutatja be, nem az illúzió tárgyát, hanem az illúzió látását és elvesztését, vagyis tulajdonképpen nem az *illúzió illúziója*, hanem az *illúziólátás és -vesztés illúziója*. Nézzük, miképpen!

ATHÉNÉ GORGÓPISZ

Aiasz tehát a darab elején az őrjögés és őrület, a *mania* állapotában van, majd fokozatosan kijozanodik, s belátva tettét, megöli magát. Állapotának stációit részben mások szavai által ismerjük meg (Odüsszeusz, Athéné, Tekmészsa), részben a színen láthatjuk. Ezek a beszámolók a drámai idő kezdetéig nyúlnak vissza, amikor józansága elhagyta és elkezdett őrjöngeni. A tragédia kezdetén így már egy ideje őrületének foglya, a gyilkosságok után éppen bent van sátrában, s egy kost ütlegel, akit Odüsszeusznak néz. Első színpadi megjelenésekor a sátrán kívül látjuk az Athénével való párbeszéd során, ám még mindig az elborultság állapotában. Ezután újra eltűnik, s ismét csak beszámolókból értesülünk az őrjögés elmúltáról és a kijozanodási folyamat kezdetéről. Újbóli megjelenése ennek a folyamatnak további állomásait tárja elénk, mely végül elvezet az öngyilkosságig. Mindezek alapján Aiasz őrjögésében a következő fokokat különböztethetjük meg:

	Cselekvés	Állapot	Hely	A drámában	Tanú
-2.	Elindul éjjel, normalitás> őrjögés	Prelúzió>illúzió	Bent	Előzmény	Athéné Tekmészsa
-1.	Gyilkolás Athéné által, őrjögés	Illúzió: nyáj – Atreidák	Kint	Előzmény	Athéné (Odüsszeusz)

	Cselekvés	Állapot	Hely	A drámában	Tanú
0.	Gyilkolás, kínzás, őrjöngés	Illúzió: kos – Odüsszeusz	Bent	Nem látható	Athéné Tekméssa
1.	Párbeszéd Athénével, elvakultság	Illúzió: nem látja Odüsszeuszt	Kint	Látható	Athéné Odüsszeusz
2.	Szégyen és jajgatás, „kijózanodás”	Illúzió> „posztlúzió”	Bent	Nem látható	Tekméssa
3.	Párbeszéddek és emlékezés, „józsátság”	„Posztlúzió”	Bent	Látható	Kar Tekméssa
4.	Öngyilkosság, „józsátság”	„Posztlúzió”	Kint	Látható	Senki
–	Megbékélés, józsátság	Posztlúzió	–	Elmarad	–

Aiasz állapotainak egy része tehát nem látható, mert vagy a drámai előzményekhez tartozik, vagy bent történik a sátorban. A normális Aiaszt (–2. stádium) nem látjuk, miként tulajdonképpen az őrjöngőt sem (–1. és 0. st.), ezekről közvetlen vagy közvetett beszámolók révén értesülünk. És ahogyan a *prelúzió*ból az *illúzió*ba való átmenet nincs ábrázolva, úgy az *illúzió*ból a *posztlúzió*ba való átmenet kezdete (2. st.) sem. Amit először láthatunk, az a még elvakultságban lévő hős (1. st.), aki ideiglenesen felfüggeszti „munkáját”, hogy eldicsekedhessen vele az istennőnek. A darab további részeiben a tette következményeivel szembesülő Aiasz állapotainak (3. és 4. st.) bemutatása történik, illetve a halála utáni további fejleményeké, amelyekkel most nem foglalkozunk. Úgy tűnik tehát, hogy nemcsak a tulajdonképpeni őrjöngés nem ábrázolható közvetlenül, hanem az állapotok közti átmenetek sem. Az ábrázolhatatlanságnak természetesen dramaturgiai és színpadtechnikai okai is vannak, hiszen a színházi konvenció ezt nem tette lehetővé.⁴⁶ Van azonban más oka is, éspedig az, hogy lényegét tekintve nem ábrázolható egy személy látásmódjának teljesen más mivolta, mint ahogy az a pillanat sem, amikor ez a látásmód megváltozik. A megjelenő jelenségek alanya,

⁴⁶ Tegyük itt rögtön hozzá, hogy Aiasz nyílt színen való öngyilkossága is ebbe a kategóriába esik, s kivételes a görög színházban. Am az is belátható, hogy e darabban Aiasz szempontjából ez tulajdonképpen nem feltétlenül a legtragikusabb mozzanat, hanem inkább az igazán tragikus események (az őrjöngés és a szégyen, a *mania* és az *aidósz*) következménye. Vö. Arisztotelész: *Poétika* 1452b12.

vagyis a *játékos* radikális megváltozása maga nem lehet jelenség, hiszen rajta kívül senki sem láthatja sem illúzióját, sem annak elmúltát. Kívülről csak Aiasz illúzióvesztésének későbbi fázisai emelhetőek be a látás terébe, mikor Visszatérőként a közös világban találja magát. A képzelet terében viszont többszörösen is látott és láttatott lesz, hiszen Tekméssza beszámolója Aiasz olyan állapotait is felidézi, melyeknek nem volt más emberi szemtanúja, míg Athéné arról is beszámol, aminek egyáltalán nem volt szemtanúja rajta kívül. A *phronészisz* istennője pontosan ekkor, az egyedül elkövetett gyilkosságok során bizonyult leginkább örületet adó és félelmetes (*deinon*) hatalomnak.

Aiasz kijózanodása után visszaemlékezik arra, hogy Athéné volt, aki megcsalta őt, és veszett betegséget (*lüszódész noszosz*) bocsátott reá. Az istennőt Zeusz Gorgó-szemű (*gorgópisz*) lányának nevezi. A kifejezés itt különösen találó, hiszen a szokásos attribútum új értelmet nyer. Mint ismeretes, Athéné a pajzsán hordta a levágott Gorgó-főt, melynek szörnyű tekintete kővé változtatta azt, aki ránézett. Aiasz számára viszont maga az istennő válik Gorgó-szerűvé, így őrjöngése, illúziója a kővé dermedt tekintet megfelelője. Halott tekintettel néz illúziójába, miközben ő maga válik szörnyűséges látvánnyá, az őrjöngés szinte szoborszerűvé merevedett alakjává, aki a halált idézi. Aiasz őrjöngése tehát mégiscsak a látás tárgyává válik, habár nem annyira az érzékelés, mint inkább a képzelet terében. *Atéjának* és *maniájának* nincs önálló nyelve és hangja, nem tud megjelenni, csak a beszámolók emlékezetében és a hallgatók képzeletében, tehát múltbeliként, kívülről látottként. Az illúziótól megtagadtatik a saját nyelv, az őrjöngés játékának hangját csak a *normalitás játékának* (többiek) vagy a *kijózanodás játékának* (későbbi önmaga) hangján átszűrődve halljuk.

A LÁTHATATLAN DIALÓGUS

A fentiek alól kivételt képez az a különös párbeszéd Athénével, melynek Aiasz számára láthatatlan szem- és fültanúja Odüsszeusz.⁴⁷ Különös ez a párbeszéd több szempontból is. Először is, mint látható, ez az egyetlen olyan rész, amikor Aiasz még tébolyultságában van a színen. Athéné megszakítja Aiasz tevékenységét, megmutatja Odüsszeusznak, majd visszaengedi, hogy őrjöngjön tovább, ám ő később lassan kijózanodik. Maga az a tény, hogy itt

⁴⁷ A jelenet értelmezéséhez lásd pl. Dobrov (2001) *Figures of Play. Greek Drama and Metafictional Poetics*. 57. skk. p.

Aiasz is hangot kap, mérsékli a tébolyt, inkább csak elvakultságot tapasztalhatunk. Ha nem is lesz teljesen józan (*szóphroniszkosz*), de a logosz révén örülete „rendszer” kap. Emlékezik és tervez, illúziója tébolyult világát kerek egészé szervezi.

Ehhez kapcsolódik a második szempont. Aiasz hallja és felismeri Athénét, e tekintetben nem illuzórikus az állapota. Mint korábban értesülhetünk róla, ez már a második találkozásuk, hiszen az öldöklések során Athéné irányította Aiaszt a barmok felé, sőt még buzdította is a hőst. Aiasz tehát örjög és elvakultságban van, ám az istenit felismeri. Úgy tűnik ugyanakkor, hogy pontosan ez, tudniillik az isteni túl közvetlen megtapasztalása okozza vesztét. Később, már öngyilkossága küszöbén, értesülhetünk róla, hogy miért. Kalkhasz, a jós mondja ki, hogy Aiasz megsértette az istennőt és a többi istent is, mikor esztelen *hübriszében* elutasította segítségüket. Ezért mutatja felé rettenetes arcát a józan megfontoltság, a *szóphroszüné* istennője, s küld rá isteni tébolyt egy napra. Ám még így is félig-meddig magához tér, mikor az istennővel beszél, s ezután lassan eltávozik örülete.

A harmadik szempont Athéné láthatatlansága és Odüsszeusz jelenléte. Odüsszeusz szavaiból világosan kiderül, hogy ő az istennőt nem látja, ám hallja hangját és felfogja szívében, elméjében (*phrenesz*). Ugyanez lehet igaz Aiaszra is. Ugyanakkor, hisz színházban vagyunk, Athéné természetesen látható szereplő a nézők számára. Vagyis „mi” látjuk azt is, amit a szereplők egyéb módon érzékelnek, inkább belső tapasztalással, mintsem látással. Tekmésza még pontosabban úgy fogalmaz, hogy Aiasz egy árnyalagnak mesélt. Az árnyék, a *szkia* a vizuális tapasztalatban a nem teljesen létezőt, a hasonmást, a lenyomatot jelenti. Valamit, ami úgy van jelen, hogy mégsem teljesen érzékelhető. Homérosznál a halottak lelkének (*pszükhé*) megnevezése az álomképpel (*oneirosz*), a képmással (*eidólon*) együtt. Az istennő másrészt nagyon is valóságos, sőt mint Athén legfőbb istene az egész polisz számára mindenhol jelenvaló. Láthatatlansága a műben magasabb realitásra utal, melyet a színház vizuális élménnyé, láthatósággá transzformál. A színpadi illúzió így végül is magasabb realitást hoz létre a néző számára, mint a színpadon kívüli világ. Athéné természetesen más arcát fordítja Odüsszeusz felé, mint Aiasznak. Az előbbi számára ő, akárcsak az *Odüsszeiában*, a megfontoltság és józanság segítőkész istennője. Azáltal, hogy láthatatlanná teszi őt Aiasz számára, az istennőhöz hasonló helyzetbe juttatja. Aiasz most már kettős illúzió rabja, hiszen a bent lévő kost véli Odüsszeusznak, míg a kint figyelő valóságost nem látja, így tulajdonképpen egyedül van és magában beszél. Odüsszeusz ellenben különös *voyeur* pozícióba kerül, hiszen lát vala-

mit, amit senki más ember nem, ám eközben őt nem látják. Tekméssza kerül még ennyire közel a hős illúziójába való bepillantáshoz, ám őt nem vezeti az istennő, ezért nem is érti ura viselkedését. Odüsszeusz mindezt ráadásul a színen teszi, miáltal helyzete a színpadi nézőével is rokonná válik. Athéné, Odüsszeusz és a néző a láthatatlan jelenlét három megvalósulása, melyből következően Odüsszeusz emberi alakjában maga a néző lép fel a színpadra. Ez az odüsszeuzsi pozíció megtestesítője a realitás világának, a *normalitás* és *kijózanodás játéka*nak. Hogy milyen döbbenetes bepillantania Aiasz istentől kapott tébolyába, azt jól érzékeltetik szavai: „Mert látom, nem vagyunk mi semmi más, csupán üres képmások (*eidólon*), mind, kik élünk, könnyű árny (*szkia*).”⁴⁸ Szophoklész teológiai antropológiájában az örületnek kitett ember léte az istenekhez képest a halottéhoz hasonló.

THANATOMANIA

Mint említettük, Kalkhasz szavaiból az is kiderül, hogy tulajdonképpen csak e nap elteltével szűnne meg Athéné haragja s távozna el Aiasz örjögése. Aiasz öngyilkossága így mégsem teljesen a *kijózanodás játéka*, hanem egy relatív kijózanodás az örületen belül.⁴⁹ Ez is *maniája* része, ám ez nem az illúziólátást jelenti, hanem azt, hogy képtelen elviselni az illúzióvesztést. Aiasz csupán eljártssa – mondhatni, illúzióját kelti –, hogy jobb belátásra tér és elviseli sorsát, valójában elpusztítja önmagát, mert az illúzió olyan hasadást hozott létre benne, melyet nem tud kiküszöbölni. Igazán csak akkor józanodott volna ki, ha felhagyott volna nemcsak az állatok, hanem önmaga leölésének szándékával is. Eljátszott józansága így mások számára illuzórikus *posztlúzió*, melyet az illúzióvesztés okozta szégyen vezérel, amely tehát tulajdonképpen mégiscsak belül marad az örjögés játéka. Athéné miatt öldökölt tébolyultan, ő adta a gyönyörűséges kínzásokhoz az elvakultságot, az ő hatása a kinnal teli észhez térés, és most az ő keze nyomán fordul önmaga ellen. A Visszatérő itt nem tud azonosulni az Azonossal, vagyis nem tud

⁴⁸ 125–126. sor.

⁴⁹ Aiasz öngyilkosságának értelmezéséhez lásd pl. Belfiore (2000) 101. skk. o. Aiasz alakja – csakúgy, mint Héraklészé vagy éppen Bellerophontészé – a melankólia kontextusában is értelmezhető. A melankólia és a depresszió, az életuntság és az életfájdalom, illetve az öngyilkosság kultúrtörténetéhez a görögységben lásd Földényi (1992) 10. skk. o., Minois (2005) 14. skk. o. A szorongás antik pogány formájáról pedig Kierkegaard ír híres könyvében. Lásd Kierkegaard (1993) 77. skk. o. és 115. skk. o. A szorongás (*Angst*) és a melankólia, melábu (*Schweremuth*) Schelling *Szabadságtanulmányában*, illetve *Stuttgarti magánelőadásában* kozmikus-metafizikai hajtóerőkként szerepelnek. Lásd Schelling (1992) 81. sk. o., ill. Schelling (2007) 46. sk. o.

teljesen visszatérni, mert a szégyen, az *aidósz* erősebben köti a Másához. Aiasz nem tud teljesen kijózanodni, mert olyan világba érkezne vissza, amelyben nemhogy nem tisztelik úgy, ahogy megérdemelné, hanem ahol szégyenteljes tette válik azonossá hírnevével (*kleosz*). Végtelen magányában saját magára emlékszik, és elborzad ettől. Kijózanodott, ám mégis egy olyan világban találja magát, ami elfogadhatatlan számára. Nem pusztán saját tette fölött érez szégyent, hanem érthetetlen számára, hogy az istenek ezt tették vele. Ez a világ már nem azonos azzal, amiben őrzöngése előtt élt. Öngyilkossága a normalitás egész világát változtatja illúzióvá, Hadész és Thanatosz világát pedig realitássá. Csak a halál realitása törheti meg az élet illúzióját. Senki sem láthatja őt, csak mi, nézők.

BEFEJEZÉS

Összegezve az eddigieket a következőket mondhatjuk: az őrzöngésbeli illúzió olyan játéknak bizonyult, melyet a kijózanodás játéka alakít át. Ennek során az önazonosság én-tudata elkülönöződik, majd visszatér magához, ám csak ebben a visszatérésben képezi meg időbeli önmagát. Az ezzel járó szégyen és büntudat abból fakad, hogy olyan látvánnyá válik az én, melynek nézője nem saját maga, de amelyet mégis saját magává alakít. Ez halálélmény, mert a téboly elmúltával a tudat önnön eltárgyiasításával s egyúttal elmúltságával találkozik. A tudat alapvető megváltozása, vagyis a szakadás létrejötte habár a tudatból indul ki, nem tudatos és nem folytonos. Nincs saját nyelve, csak utólag elbeszélhető, nincs saját tekintete, mégis látvánnyá válik. Az a valami vagy valaki, ami kiváltja, majd megszünteti az őrzöngést, nem része a folyamatnak, hanem a folyamat szervező elve, de ő maga nem látható. Nevezhetjük egy istenségnek?

HÉRÓSZ MAINOMENOSZ – EURIPIDÉSZ: AZ ŐRJÖNGŐ HÉRAKLÉSZ

BEVEZETÉS

E tanulmány tárgya Euripidész *Az őrjöngő Héraklész* (*Héraklész mainomenosz*) című tragédiája.⁵⁰ Azt vizsgálja, hogy e mű miképpen ábrázolja az őrjöngés kialakulását, lefolyását, a belőle való kijózanodást, illetve hogy milyen formákban mutatja be az őrjöngés játékában fellépő illúzióképződést és a *kijózanodás játékában* bekövetkező illúzióvesztést.⁵¹ Célja továbbá, hogy a konkrét elemzésekből kiindulva némely aspektusában általában véve is feltárja az őrjöngés jelenségét.

A darabot feltehetően valamikor az i. e. 410-es években mutatták be Athénban a Nagy Dionüsián, s cselekménye röviden így foglalható össze:

Héraklész, Alkméné és Zeusz fia, tizenkét munkát volt kénytelen elvégezni a műkénéi király, Eurüsztheus parancsára. A legutolsó volt a legnehezebb, hiszen alá kellett szállnia a holtak birodalmába, hogy Hadész háromfejű kutyáját, Kerberoszt felhozza onnan. A tragédia kezdetén a hős még távol van, Thébaiban hagyott nevelőapját, Amphitrüönt és feleségét, Megarát, illetve három fiát Lükosz, a város új uralkodója el akarja pusztítani. Héraklész az utolsó pillanatban érkezik meg, megmenti családját, majd végez a zsarnokkal. Mindezek után megjelenik Írisz, Héra küldötte és vele együtt Lüszsa, a veszett őrjöngés istennője, aki Zeusz bosszúéhes feleségének parancsára megszállja a héroszt. Őrjöngésében (*mania, lüszsa*) megöli saját fiait anyjukkal együtt, miután szeretteit Eurüsztheusz rokonainak véli. Amphitrüön meggyilkolását megakadályozza a megjelenő Pallasz Athéné, aki megfékezi Héraklészt, és álmod bocsát rá.⁵² Mikor az lassacskán magához tér kábulatából, és rájön arra, hogy mit tett, önkezeléssel akar véget vetni életének. Ebben a megérkező barát, Thészeusz akadályozza meg, aki a száműzetésbe vonuló hőst magával viszi Athénba.⁵³

⁵⁰ Ld. Euripidész (1900), magyar Euripidész (1984), fordította: Jánosy István.

⁵¹ A tragédiára már az ókorban is utaltak ismeretelméleti kontextusban. Ld. pl. Cicero: *Lucullus* XXVIII., 89. In Kendeffy G. (1998) 138. o.

⁵² Az istenek drámai realitásáról Euripidész tragédiáiban ld. Kitto (2003) 245–249. o.

⁵³ Érdekes, hogy Foucault nagy örületkönyvében röviden utal egy akkoriban valóban megtörtént esetre, mely kísértetiesen hasonlít Héraklészére. Ld. Foucault (2004) 600. o.

A továbbiakban először Héraklész őrjöngésének, majd kijózanodásának fázisait vizsgálom meg részletesebben.

MANIA ÉS LÜSSZA

Thébaiba tehát Héraklész még normális tudatállapotban érkezik, így találkozik családjával. Lüszza (avagy Lütta) akkor költözik a szívébe, mikor Lükosz leölése után a Zeusz-oltárnál megtisztulást (*katharszisz*) végezne, és kezében a fáklyával hirtelen megáll. Az a terve támad ugyanis, hogy előbb bosszúból megöli az őt kíméletlen munkákkal gyöttrő Eurüsztheuszt, lerombolja Mükénét (Argoszt), és majd csak azután tisztítja meg magát. Ezért utazást mímel, úgy vélvén, Megarán és Iszthmoszon keresztül Mükénébe jut, miközben a valóságban mindvégig Thébai palotájában marad, annak termeiben rohangál fel s alá. Ennek során eljártssza, hogy kocsira száll Thébaiban, lakomát készít Megarában, birkózik és győz Iszthmoszon. Majd „megérkezik” Mükénébe, ahol hite szerint leöli Eurüsztheusz fiait és feleségét (Antimakhét), illetve lerombolja a küklpsz építette falakat. Ám valójában saját gyermekeit és hitvesét nyilazza le, veri agyon. Mikor mostohaapjával, Amphitriónnal is végezne, akit Eurüsztheusz atyjának (Szthenelosznak) gondol, Athéné közbelép, egy sziklát hajít Héraklész mellébe, mire abbahagyja a mérsárlást, és mély álomba merül. Az őrjöngésnek az apán és a szolgálkon kívül egy hírnök is a tanúja, a nézők és az olvasók az utóbbi beszámolójából értesülnek legrészletesebben a palotában lezajlott eseményekről.⁵⁴ Ennek alapján Héraklész őrjöngésének fázisai ekképp foglalhatók össze:

	<i>Helyszín</i>	<i>Cselekvés és állapot</i>
o.	Thébai	Megtisztulás: normalitás (<i>prelúzió</i>) > őrjöngés (<i>illúzió</i>)
i.a	„Thébai”	<i>Mania</i> : kocsihajtás utánzása
i.b	„Megara”	<i>Mania</i> : lakoma utánzása

⁵⁴ A tragédiában összesen négy perspektívából történik az őrjöngés megközelítése. A hírnökön kívül Lüszza istennő és Amphitrión is utal a színpadon nem látható eseményekre, míg maga Héraklész utólag értelmezi örületének lefolyását mostohaapjának beszámolója alapján, ám még ekkor sem értesül Írisz és Lüszza megjelenéséről. Lásd erről Papadopoulou (2005) 60–61. o. Seneca Őrjöngő Herculesében (*Hercules Furens*) nem szerepel sem Lüszza istennő (ahogy Írisz sem), sem a hírnök, ellenben a prológust maga Juno mondja, amiből kiderül, ki is sújtja örülettel a hőst. Fontos különbség még Euripidészhez képest, hogy egyrészt Theseus együtt érkezik meg Thebae városába Herculessel, másrészt – és ez a fontosabb – Hercules nem Eurystheus, hanem Lycus rokonainak véli az övét. Lásd a Negyedik felvonást (895. skk. sorok). In Seneca (2006) 47. skk. o.

	<i>Helyszín</i>	<i>Cselekvés és állapot</i>
1.c	„Iszthmosz”	<i>Mania</i> : birkózás utánzása
2.a	„Mükéné 1”	<i>Lüssza</i> : két fia megölése
2.b	„Mükéné 2”	<i>Lüssza</i> : harmadik fia és felesége megölése
2.c	„Mükéné 2”	<i>lüssza</i> : mostohaapja megölésének terve
3.	„Mükéné”	Athéné megjelenése: őrjöngés (<i>illúzió</i>) > álom (<i>posztillúzió</i>)

Mint látható, a Héraklést fogva tartó *mania* és *lüssza* többrétegű. Őrjöngése és illúziója vonatkozhat *helyszínekre*, *cselekvésekre* és *személyekre* egyaránt. Azt találjuk ugyanis, hogy Héraklész – mialatt végig a palotában marad – az illúzió játékában négy várost is megjár, hiszen Thébaiból Megara és Iszthmosz érintésével jut el Mükénébe. A helyszínek mindazonáltal nem egyformák, míg az első háromban eljátszott, mímelt cselekvéseket hajt végre, a negyedikben, Mükénében valósággal gyilkol. Az őrjöngés játékan belül tehát előbb inkább örült mimetikus játékot, *maniát* (1a–c), majd tényleges dühödtt, veszett őrjöngést, *lüsszát* (2a–c) tapasztalhatunk.⁵⁵ A *mania* illúziója elsősorban cselekvésekre vonatkozik, nem személyekre, a *lüsszáé* fordítva, személyekre igen, ám cselekvésekre nem, így a *cselekvésillúzió* és a *személyillúzió* egymást felváltó és kizáró fokozatként áll előttünk. Eközben a helyszínek mindvégig illuzórikusak, tulajdonképpen még Thébai is, ahonnan elindul, s ahol mindvégig marad is, hiszen az örült utazás Thébája nem azonos a ténylegessel. Az így létrejövő *helyszínilillúzió* az illúzióképződés harmadik formája, s egyben összekötő kapocs a cselekvés- és a személyillúzió között. Lássuk most előbb a héraklési *mania*, majd a *lüssza* állapotát!

A MANIA VÁNDORÚTJAI ÉS SZÍNJÁTÉKAI

A Hírnök így számol be a héraklési örület első szakaszáról:

„A Zeusz-oltár előtt ott várt az áldozat, / a ház-engesztelő, mivel megölte volt, / s kilökte Théba urát a házból Héraklész. / Szépformájú fiai a házban állnak ott, / az apja, s hitvese, s a kosár körbejár / az oltár körül; áhitattal hallgatunk. / Már-már a fáklját jobbában körülviszi, / s a szentelőbe mártja

⁵⁵ A két kifejezés (*mania*, *lüssza*) a tragédiában nem terminusértékű, jelentésüknek ez a fajta megkülönböztetése az elemzés világosabbá tétele érdekében történik. Hozzá kell tenni, hogy a görög *mania* kifejezés jelentésköre nagyban eltér a magyar *mánia* szó köznapi használatban megszokott jelentésétől, de a pszichiátriai szaknyelv fogalmával sem azonos, jóllehet ezek természetesen abból erednek. Tanulmányunk éppen ezért az ékezet nélküli alakot használja.

Héraklész... hanem / némán megáll... A fiúk fölpillantanak, / mire vár az apjuk. Nincs eszénél már: dühödöt / szemét forgatja – mételyezte őriület, / s vadul kiáll a szem vörös gyökérzete, / s a szép szakállu állon a tajték csöpög. / És eszelősen fölnevetve így kiállt: / »Miért fáradjak? Még nem öltöm meg Eurüszttheuszt, / kétszer miért gyűjtsam meg a tisztulás tüzét, / ha egycsapásra mindent eligazíthatok? / Ha idehoztam már Eurüszttheusz fejét, / tisztítom meg e gyilkosságtul is kezem. / A vizet öntsd ki, a kosarakat dobjátok el! / Ki adja ide ijamat, s a tegemet? / Megyek Argoszba; kézbe csákányt, emelőt, / hogy a küklópszok építette-sáncokat / – vésővel, bíbor náddal összeróttakat – / szétdaraboljam görbe vaskampóval én...« / Kettősfogatba száll – azt mondta, bár kocsí / nem is volt ott... most a hajtóállásba lép, / s hajt, mintha kezében tartaná az ösztökét. / Nevetethnék és félsz egyszerre horgad a / szolgák szívében, mint egymásra néznek ott: / »Urunk – mondták – megőrült, vagy bolondozik (mainetai).« / S a házban vadul ide-oda csörtet ő / a nagyterembe rontva Niszosz városát / elérte – mondta, bár a házban bent marad. / S lekuporog a földre, mintha lakomát / készítene. Veszteg csak kis ideig marad, / s vonul – mint mondja – Iszthmosz erdő szurdokán. / Megmezteleníti ruhacsatoktul izmait, / s birkózik a semmivel, s maga heroldjaként / magát kiáltja könnyű győztesnek, noha / nincs hallgatóság.⁵⁶

A szövegből kiderül, hogy Héraklész őrjöngése a terv kiagyálása (o. fázis) után olyan „játékos” utánzással veszi ténylegesen kezdetét (1a–c), mely létrehozza a *cselekvésillúzió* világát. *Maniája* kreativitás is, tulajdonképpen egy teljes „játékvilág” megteremtése. Helyszínnek és hozzájuk rendelt cselekvésformák teremtdődnek meg, méghozzá színjátékszerűen. Héraklész egyfajta színésszé, pantomimjátékosává válik, kocsikázása, lakomázása és birkózása nem nélkülöz bizonyos komikumot és gyermeki ártatlanságot sem. Mindez persze gyilkos tervének része, ám őrjöngésének első fázisa még kétértelmű, nem nyilvánvalóan hordozza magában a tragikus végkifejletet, hiszen ha itt megáll, talán az egész csupán gyermeki bolondozásnak tűnt volna a szemlélők számára. Ahogy a Hírnök fogalmaz: „Nevetethnék és félsz egyszerre horgad a / szolgák szívében...”.⁵⁷ Másfelől ebben az illúzióvilágban a *prelúzióra* jellemző normalitás is megjelenik, így a *mania* kreativitása a nyomokban megmaradó normalitással együtt képezi meg az illúzió világát. Kevert állapot tehát, benne az örült és a normális tudat összmunakája figyelhető meg. Ha meggondoljuk, már a terv is – tudniillik hogy Lükosz megölése után előbb végez Eurüszttheusszal, majd csak aztán tisztul meg – mutat egyfajta racionális kalkulációt, mely a normális tudatra jellemző, jóllehet őriülete épp ezzel veszi kezdetét. Ennek a keveredésnek vannak további rétegei és aspektusai is, melyeket a továbbiakban *antropológiai*, *topográfiai* és *mimetikai* szempontból vizsgálunk meg.

⁵⁶ 922–962. sor.

⁵⁷ 950–951. sor.

a) Egyedül – a mania antropológiája

Mint említettük, egyelőre nincs szó teljes *személyillúzióról*, hiszen Héraklész csak a műkénéi „színben” látja másnak saját családtagjait, a thébaiban, a megaraiban és az iszthmosziban még nem. Úgy tűnik, az elején valóban hozzájuk beszél, mikor megszólítja őket. Másfelől egyedül indul el, nem visz magával senkit sem örült utazására. Pontosabban szólva megjelennek valamiféle Mások, de csak virtuálisan, a fikció terében. A kocsi hajtása során még csak a lovak, a lakomázásnál már az emberi társak, végül a birkózásnál az ellenfél. Vagyis mégis jelen van egyfajta *személyillúzió*, ám ez itt nem konkrét személyek felcserélését jelenti, valamely személy másnak látását, hanem az elképzelt Másik megteremtését a valóságos mások hiányából. Nevezhetjük ezt *szolipszisztikus személyillúzió*nak is, melynek során a *maniás* tudat kettős mozgása tárul fel. Először is kivonja magát a másokkal való személyes együttlétből, és a fizikailag jelen lévő mások (áldozatok, szemtanúk) előtt magába zárkózik. Megteremti a nem fizikai, hanem személyes egyedülletet, egyúttal létrehozza önmagában a potenciális Másik hiányát, mondhatnánk kitöltetlen üres helyét. Majd a következő fázisban betölti ezt a helyet egy megkonstruált, aktuális, de közelebről nem konkretizált Másikkal, éspedig a cselekvés illúziójának segítségével, illetve magában a cselekvésben. Mindez a gyermeki vagy színészi játékra emlékeztető, utánzó jellegű tevékenység során történik, a szolipszisztikus személyillúzió ezért egy olyan állapot eredménye, melyet *infantilis-mimetikus maniának* nevezhetünk.

Megvizsgálva ezt a mozgást azt találjuk, hogy a *normalitás játéka* maradványként, nyomként van jelen, örökségként annak, amit a normáltudat „szolipszizmusra való természetes hajlamának” nevezhetünk. Ez alatt azt érthetjük, hogy a normális tudat hajlamos arra, hogy a Másokkal való együttlétből önmagába térjen vissza, majd ezt az állapotot tekintse abszolútnak, vagy legalábbis kitüntetettnek, s ebből konstruálja meg „újra” mind az elveszített Másokat, mind a horizontul szolgáló világot.⁵⁸ Amikor tehát az infantilis-mimetikus *mania* tudata létrehozza a szolipszisztikus személyillúziót, akkor benne ez a természetes hajlam él tovább, ám megváltozott módon. Ugyanis a normális egyedüllet világkonstitúcióját egy teljes fikatív képzeleti világ megalkotásává fordítja át, s ebbe helyezi bele önmagát, a maga egyedülletét és a Mások hiányát. Az együttlet közös világából ön-

⁵⁸ Természetesen az Én és a Másik ezen megközelítése nagyon eltérő gondolati utakról történhet. Elegendő itt a dialógusfilozófiára (Ebner, Buber, Rosenzweig, Barth stb.) és a fenomenológiára (Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Lévinas stb.) utalni.

magába visszahúzódó őrület ezért strukturálisan nagyon hasonlóan jár el, mint a normális tudat, mivel az elveszített Másikat szintén önmagában képzi meg. A különbség nem a tudat mozgásában van, hanem abban, hogy e mozgásban mintegy „túl komolyan veszi magát”, azaz a végletekig eltúlozza önmagaságát, vagyis nem pusztán elvéti, de végleg el is felejtí önmagát, önmaga eredendő Másiknál létét. Az illúziót létrehozó őrület tudata tehát akképp változtatja meg a képzetalkotó tevékenységet, mely a *prelúzió* normális tudati világának alapjellegzetessége, hogy túl erősen szakítja ki magát a nem-tárgyasultságból, több önlétet adva magának, mint amennyit elviselni képes. Vagyis épp azáltal bomlik meg, hogy végletesen önmagába húzódik, az őrület így az én kontrakciójának egyfajta hipertrófiájaként áll előttünk. Akárcsak a gyermekkor vagy a színészet, a *mania* is illúziót alkot, ámde olyat, mely még inkább zavarba ejtően emlékeztet a tudat genezisére és a hiányra, melyből fakad. Eme őrület végső soron nem más, mint örökre önmagává lett, s épp ezáltal teljességgel önfeledt tudat, azaz tulajdonképpen „monómánia”.

Mindezek alapján megállapítható, hogy Héraklész őrülete e fázisban a normális tudat azon cselekvését ismétli, amelyben az az egyedüllét során – visszaemlékezve vagy elképzelve – megidézi a Másikat, majd a megképzett Másikkal dialógusba lép. Ez a dialógus lehet belső és külső is. Amennyiben megmarad a tudat benső terében, gondolkodásnak nevezzük, és besoroljuk a *normalitás játékába*. Mindazonáltal a gondolkodás – melyre Platón nyomán tekinthetünk úgy, mint ami „a léleknek bent, önmagával folytatott hangtalan beszélgetése”⁵⁹ – ugyanúgy Másikat feltételez, mint az őrület, mely „magában beszél”. A léleknek önmagával mint egy Másikkal folytatott benső beszélgetése (gondolkodás) és a Másikkal önmagában folytatott beszélgetése (őrület) ugyanannak a folyamatnak két oldala. Tulajdonképpen őrületről tehát akkor beszélünk, ha az egyedüllét során ez dialógus kihelyeződik, és a Másik kívül kerül, vagyis ha az egyedül lévő úgy beszél magában, hogy mindezt nem teljesen magában teszi, azaz nem hangtalanul. Pontosabban fogalmazva, majdnem minden normális ember szokott magában beszélni hangosan, ám egyedül; viszont csak az őrült szokott magában beszélni hangosan, ám mások előtt. A beszélő így akkor válik igazán őrültté, ha valaki más jelenlétében beszél magában, hiszen ez a másik ilyenkor bepilanthat a magában beszélő (pl. Héraklész) bensőjébe, s ez a kívülállóban (pl. Amphitrüónban) rettenetet kelthet.

⁵⁹ *A szofista* 263e (Kövendi Dénes fordítása), vö. *Theaitétosz* 189e–190a.

Ennek a megfigyelőben létrejövő *rettenet*nek több oka is van. Először is az örültre pillantva mélységes mélység tárul fel, a tudat végtelen belső dialogikussága, s ez megzavarja a normális látást abbéli vágyában, hogy valami rögzítettre, valami végesre irányuljon. A magában beszélő örült látványa a rámeredő pillantás szédületét eredményezi. Egyfajta örvénylés jön létre a szemlélőben, hiszen a megfigyelő tekintet tárgya maga is tekintet, mely úgy szegeződik rá, hogy ugyanakkor mégsem rá szegeződik, hanem a virtuális Másikra. Mint két tükröződő tükör között, a megfigyelő tekintet elvész a vég nélkülben, éppen mert el akarja kapni magát a képmásban. A megfigyelő, a „Másik” nem ismerhet magára a virtuális Másikban, ezért az örült külsővé váló belső dialógusának szemlélésekor tulajdonképpen a „Harmadik” pozíciójába kerül, és ezáltal önmaga idegenségét éli át.⁶⁰ Ebben az idegenségben, a szemlélő tekintetnek ebben az önmagától való elidegenedésében tehát a „Harmadik” tudata is hasadásnak van kitéve, s ez az örvénylés logikájának megfelelően egyszerre vonzó és taszító állapot, azaz az örület látványa maga is örületre csábítónak és örülettel fenyegetőnek bizonyul. A kiváltott rettenet, másodsor, abból adódik, hogy a külső megfigyelő az örültben olyan mozgást pillant meg, melyet egyébként szinte sohasem láthat, pont azért, mert benne is hasonló folyamat zajlik, tudniillik saját gondolkodása során. A gondolkodás benső dialogikussága ugyanis önmagát takarja el önmaga elől, mivel e benső párbeszéd állandó jelenléte soha nem hagyja önmagát kívülről látni, hallani. A tudatban működő *logosz* „normál” állapotában, vagyis a gondolkodás során tulajdonképpen soha nem engedi önmagát önmagától elválni, hanem mintegy állandóan „visszahúzza” magát magába, hogy e (karteziánus) reflexív mozgásban saját folytonos jelenlétét élvezze. A saját gondolkodást megfigyelő benső pillantás ezért sohasem lehet gondolkodás, hanem csak olyan logosznélküli csend, mely az örökké jelenvalóságra törő gondolkodást a jelenlétvesztés örületével fenyegetheti.

A benső akaratlan külsővé válása által keltett borzalmat a Harmadik általában igyekszik a magában beszélő patológizálásával, vagyis örülettel való megbélyegzésével feloldani. A „most csak hangosan gondolkodom” szófordulattal általában éppen e stigmatizációnak kívánunk elébe menni. E megbélyegzés alól jószerével csak a színjátékot játszó színész vagy a gyermek mentesül, a színház és a gyermekkor ezért olyan kulturális és temporális

⁶⁰ Érdemes lenne megvizsgálni, hogy a „Harmadik” itt felbukkanó fogalma milyen viszonyban állhat azokkal az elképzelésekkel, melyekkel – eltérő alapokról kiindulva – Husserl, Sartre, Merleau-Ponty, vagy Lévinas szövegeiben találkozhatunk. Vö. Tengelyi (1998) 125. skk. o., 229. skk. o. és Tengelyi (2007) 237. skk. o.

rezervátumokként értelmezhetőek, melyekben a *normalitás játéka* lokalizálja és egyúttal domesztikálja a *mania* játékeit. Héraklész „színháza”, egyszemélyes „darabja” tehát olyan pantomimjáték, mely egyfelől színház a színházban vagy a gyermekkort felidéző atavizmus, másfelől azonban rámutatás is e rezervátumok határaitra. Ártatlan, gyermeki és komikus színjáték, valamint vészjósló háborodottság egyszerre. Nyilvánossá tett egyedüllét, letiltott és elfojtott önmagunk kínos megmutatkozása. Mert örületének ezen a fokán végül is e tragikus hős azt csinálja, mint bárki, bármikor, bárhol, ha egyedül van: játszik. Végül is majdnem mindegy, hogy konkrétan mit játszik, mert lényegét tekintve magát az egyedüllétet játssza. Talán épp ezért annyira ijesztő.

b) Úton – a *mania* topográfiája⁶¹

A preluzórikus normalitás és az illuzórikus örület keveredésének másik formája a helyszínekre vonatkozik. Amiképpen érthető volt Eurüsztheusz megölésének s az egyik megtisztulás „megspórolásának” szándéka, akképpen helyesnek minősül Héraklész azon „útvonalterve” is, hogy ha Thébából Mükénébe akar eljutni (1a), akkor az útnak Megarán (1b) és Iszthmoszon (1c) kell keresztül vezetnie, hiszen a földrajzi viszonyoknak megfelelően valószínűleg ténylegesen is ezt az utat tette volna meg. A *helyszínillúzió* így részleges, hiszen bár nincs ott ezeken a helyszíneken, de ott lehetne, ha valóban Mükénébe menne.

A helyszínek másfelől az örület egymást követő fázisait képviselik; tulajdonképpen állomások az őrjöngés kibontakozásában. Euripidész úgy ábrázolja Héraklészt, mint aki mindenáron el akar jutni valahova, szándékai szerint Mükénébe, ám ez a „hely” – mint látni fogjuk – valójában örületének legmélyebb rétegének, avagy legbelsőbb magjának bizonyul. Így a helyszínek egymásutánja, vagyis az „utazás” az örületbe való egyre erőteljesebb benyomulást jelenti. Az őrjöngés úgy jelenik meg, mint aminek időre, terre és mozgásra van szüksége, hogy kellőképpen kibontakozhasson. Egyúttal megfigyelhető a kontraszt is a hős mozgalmas őrjöngése és a döbönt hoztatózó mozdatlansága között, melyet csak fokoznak a cselekvésekre

⁶¹ A *mania* topográfiáját természetesen érdemes a mitikus gondolkodás térfelfogásának horizontja előtt is szemlélni. A mitikus tudat térképzeteihez, illetve a szent tér fogalmához lásd pl. Cassirer (2010) 98. skk. o., van der Leeuw (2001) 342. skk. o., Eliade (1987) 15. skk. o., Hübner (1985) 159. skk. o.

adott eltérő reakciók, mert míg a többiek igyekeznek őt „megállítani”, Héraklész rendületlenül folytatja útját.

Amennyiben viszont az utazást a tervező gondolkodás irányítja, és az útvonalterv tulajdonképpen helyesnek tekinthető, úgy megállapítható, hogy az örületbe való egyre mélyebb behatolást éppenséggel a nem-örület vezérli, azaz maga a nem-örült gondolkodás segíti az örületet eljutni önnön végkifejletéhez. Két ellentétes minőség találkozik az *utazás* közös, mindkettőt átfogó mozgásában. Végül is mind az örület, mind a normális gondolkodás egyfajta úton halad és helyeket jár be, ezt a két látszólag ellentétes állapotra használt közös útmetafora bizonyítja, melyet most Héraklész utazásában együtt láthatunk. Ráadásul mindkettő saját mozgásában leli önazonosságát, és útjainak állomásai, utazásainak helyszínei mindkettő számára lényegiek a tekintetben, hogy konkrétan éppen milyen alakban jelennek meg. Az örülethez és a normalitáshoz, az örült és normális gondolkodáshoz ezért egyaránt hozzátartozik egy-egy esetenként változó, de meghatározott topográfia, a kettő közti különbözőséget, a kettőt elválasztó határvonalat csak a mozgások konkrét lefolyása rajzolja fel. Úgy tűnik tehát, hogy jelen esetben az út és a *hely* a normális és a nem-normális tudat működésében közös fogalmakká, illetve metaforákká válnak. A hangsúly azon van, hogy éppen a gondolkodás az, ami átvált örületbe, a gondolkodás, mely egyébként – karteziánus örökségként – a normalitás legfőbb hordozója és támasza. Az örületbe átváltás és az illúzióképződés tehát nem magában a mozgásban vagy a helyek kijelölésében rejlik, hanem a mozgáshoz és a helyekhez való viszonyban. Ez a viszony ellenben csak az út céljában, a végben válik egyértelművé, abban, ahová eljut, de nem magában az útban, mely – mint láthatjuk – sajátos kétértelműséget mutat. Amiképpen a normális gondolkodás bármikor eljuthat örült következtetésekhez, úgy az örültnek tűnő állapot is bármikor a normalitás játékának bizonyulhat, egészen addig, ameddig mozgásban van, és mozgásának iránya még kérdéses. Ez az ambivalencia lényegi összetevője minden tudati mozgásnak, mivel a normális és nem-normális tudati tevékenységet mindig a *telosza* határozza meg, melyhez viszonyítva csak retrospektív módon nyerhet értelmet. Ez az értelemnyerés azonban egyúttal értelemvesztés is, melynek során az egyik oldal, legyen az a normális, avagy a nem-normális, időlegesen vagy véglegesen kiszorítja a másikat, miáltal kisajátítja az értelemadást is. Végül is ez a kisajátítódás az, melyet a *mania* állapotainak topografikus ábrázolása elénk tár. A tragédiában az utazás és a megérkezés kettőssége így egy olyan teleologikus struktúrát bontakoztat ki, melyet méltán nevezhetünk az örület dinamikus térbeliesítésének.

A *mania* tereit továbbá a mimetikus cselekvés és a városok megnevezése egyszerre teremti meg, vagyis a pantomimjátékok és a hozzá tartozó utasítások együttesen hozzák létre a színház helyszíneit. A játék és a szó helyeket jelölnek ki, akárcsak a színházban.⁶² Ezek a helyek természetesen Héraklész örült képzetének terében létesülnek, és tesznek szert realitásra. A többi szereplő és egyúttal a nézők/olvasók számára épp azért válik ez zavarba ejtővé, mert ők nem lépnek be e képzelési térbe, azaz tulajdonképpen Héraklész játékán kívül maradnak. A zavar, sőt döbbenet oka önmagában véve tehát nem az, hogy Héraklész képzelődik, hanem hogy a kívülállók nem akarják és nem is tudják reálisnak tartani a képzelődés tárgyát. Így valószínűleg sem Amphitruónék, sem a nézők/olvasók nem akarhatnak és nem is tudnak útra kelni Héraklészsel. Nem akarhatnak, mert ezzel az örület világába való belépést kockáztatnák, de nem is tudnak, mivel itt egy olyan privát világ épült fel, mely éppen azáltal jött létre, hogy a képzelődő elszakította magát az őt körülvevő Másoktól. Ezt a döbbenetet csak tovább fokozza, hogy miközben maguk az elképzelt terek valójában nem láthatóak, az örület jelensége bizonyos fokig mégiscsak megfigyelhető, szemlélhető vagy elképzeltető. A szemlélő vagy néző/olvasó olyan realizálódást figyelhet meg, olyan képzelődést szemlélhet vagy képzelhet el kívülről, mely ugyan nem átélhető számára, ám mégis utal saját tértapasztalatára, illetve térképzeteinek normális képzelési kialakítására. Héraklész ugyanis verbális és pantomim játéka révén nemcsak lehetővé teszi számunkra azon helyszínek és terek másodlagos elképzelését, melyek az ő örült képzetében jöttek létre, de valósággal rákényszerít minket erre. E hatás alól nem tudjuk kivonni magunkat, hiszen e nélkül nem volnánk képesek örületének lényegét felismerni. Vagyis mégiscsak be kell vonódnunk a játékba, be kell lépniük e terekbe, hogy egyáltalán megérthessük a szituációt, ám mindez szükségszerűen igénybe veszi saját képzetünket is. A normális *képzelet* így veszélyes közelségbe kerülhet az örült *képzelődés*hez.

Az örült képzelődésének ez a külső megtapasztalása, a realitás-élményre való képtelenség, s az ezzel szembeni ellenállás természetesen mást-mást jelent Amphitruónék, illetve a nézők/olvasók (és a Kar) esetében. Az előbbieknél, a szemtanúk ezt a realizálódást ténylegesen látják, az utóbbiak nem, hiszen mindez nem a színen zajlik. Ők csak a beszámolókat hallják azoktól, akik látták mindezt, vagyis elképzeltetik egyrészt a megidézett helyszíneket

⁶² Héraklész örületének mimetikus, teátrális jellegére utal Christian Wolff is a tragédia egyik újabb angol kiadásának bevezetőjében. Ld. Wolff: *Introduction*. In Euripides (2001) 18. o.

(Megarát, Iszthmoszt, Mükénét), másrészt az örület látványát (Héraklész örült játékait), végül a szemtanúk döbbenetét is. A nézők/olvasók a két első látvány (helyszínek, Héraklész) mellett tehát harmadszor magát a szemtanúk látását is elképzelhetik. A látvány bonyolult euripidészi konstrukciója révén végül is az illúzióképződés látványának képzete is létrejön bennünk. Amphitruón és a Hírnök így nézőként jelennek meg a színpadon, a valódi néző/olvasó pedig a látványképződés három rétegét végigjárva mintegy hozzákapcsolódik a színpadi nézők tevékenységéhez. Az örület dinamikus térbeliesítése, ennek döbbenetes látványa pedig több szinten is megrendíti a tanúskodó tekintetet és képzeletet. A túlélő tanúk szerepére még visszatérünk. Most vizsgáljuk meg a héraklészi utánzást!

c) *Isméltés – a mania mimetikája*

A normalitás és az örület keveredésének harmadik formáját a héraklészi *mimészis* mutatja, mely a cselekvésekre vonatkozik. Jóllehet az utánzás, a mímelés igazodik az utánzott cselekvéshez, ám természetesen maga is egyfajta cselekvés. Héraklész nemcsak képzeli, hogy tesz valamit, hanem cselekszik is, noha nem azt, amit elképzelt, csupán valamiféle hasonlót. *Cselekvésillúziója* tervéhez képest tehát szintén részleges, ám ezúttal nem a racionális kalkuláció, hanem a hasonlóság miatt. Mint minden hasonlóság esetében, úgy itt is az azonosság és a különbözőség kettősségét („dialektikáját”) figyelhetjük meg. Kocsi hajtása kocsi nélkül, lakoma étel nélkül, birkózás ellenfél nélkül. A cselekvés eszköze, tárgya és eredménye hiányzik, és ezek a hiányok teszik a cselekvéseket illuzórikussá, miközben maguk a mozdulatok valóságosan végbemennek. Hogy Héraklész képes egyáltalán utánzásra, az a normalitás világának és játékának áthúzódását jelzi. Ugyanakkor nem egyszerűen a cselekvései teremtik meg az illúziót, hanem hogy a helyszínekkel együtt szinte mindvégig meg is nevezi e cselekvéseket. Cselekvései jelzészzerűek, az utánzott cselekvések jelei, ám a jel és a jelzett közti kapcsolat nem pusztán a cselekvésben jön létre, de beszéde révén is. Nem arról van szó ugyanis, hogy Amphitruónék egyszerűen felismernék, hogy hol jár, és mit csinál Héraklész, hanem arról, hogy a beszéd előtte jár a tetteknek, így azok a beszéd által megidézett illúzióvilágba illeszkednek bele.

Ám mit is jelent itt a *mimészis*, és milyen hatást kelt? Ha megfigyeljük a cselekvéseket, úgy egyrészt azt láthatjuk, hogy azok különböző irányú mozgásokat foglalnak magukba, statikusabb és dinamikusabb részek válta-

koznak bennük. Héraklész – úgy tűnik – mintegy „belerohan” örületébe, s abban újabb fázisokat produkál. Ha jól meggondoljuk, ez a rohanás csak egy ideig dominál a cselekvések közt, a *mania* ezután némileg megváltozik. Megarában már a földre kuporodik, ételt készít, Iszthmoszon birkózik, mely szintén görnyedt testtartást jelez. Ebből bontakozik ki aztán a „műkénéi” öldöklés. Mindezek a cselekvések a szavakkal történő beazonosítás nélkül egyfajta periodikusan ismétlődő görcsös roham fázisainak tűnhetnek, melyek ide-oda rázzák a szenvedőt.

A pszichopatológiai kontextus mellett azonban érdemes szemügyre venni a mozdulatsorok mimetikai struktúráját is. Figyeljünk a tettek! Mit is mímél Héraklész? Utazást, lakomát, birkózást. Ezek a cselekvések érthetőnek és ismerősnek tűnnek, hiszen Héraklész híres volt utazásairól, nagy étvágyáról, birkózótehetségéről. Hogy eljátszhassa ezeket, ismernie kell a mozdulatsorokat, vagyis valamelyest „észnel kell lennie”. „Színészként” nemcsak beleéli magát szerepébe, hanem bizonyos fokig – és bizonyos ideig – uralja is saját játékát. Ugyanakkor Héraklész nemcsak tetteket utánoz, hanem egy cselekvő személyt is. De ki lehet ez az utánzott, akit az utánzó a mimetikus játék során mint személyiséget, mint maszkot (*proszópon*) magára ölt? A mozdulatsorok meghittnek látszó ismerősége felfedi számunkra a szorongató tény: ez a mímelt valaki nem más, mint maga Héraklész! Persze csak egy elképzelt ön maga, akivel a *mania* tudata mimetikusán azonosulni akar. Héraklész tulajdonképpen saját magát játssza el, saját személyisége lesz örületének álarca, mimészsze így *automimészisz*, önutánzás.

Ez az önutánzás, ez a kétségbeesettnek és görcsösnek tűnő törekvés az identitás birtokba vételére, a vágy a saját újra-elsajátítására, nos, mindez az örületben végbemenő jelenlét- és önazonosság-vesztés kompenzációjaként értelmezhető. A *mania* kreativitása ezúttal nem annyira az örület képzelőerejét, hanem inkább emlékezőképességét mutatja meg, örület és emlékezet sajátos összekapcsolódását. Az emlékezet motívuma tekintetében mindez összevethető az *Odüsszeiával*. Homérosz eposzában az alvilágba alászálló Odüsszeusz azt látja, hogy Héraklész képmása (*eidolon*) állandóan íjával és nyilával ijesztgeti a holtakat. Tulajdonképpen ez az örökös *isméltés* vált Héraklész emberi életének árnyékává, elmúltának, múltbeliségének örök képévé, miközben ő maga, a megistenült hérosz boldogan él az olümposziak között. A halott Héraklész tehát az élő Odüsszeusz emlékezetének terében

jelenik meg.⁶³ Euripidész darabjában ellenben az ismétlés nem a halál, hanem az élet világában következik be, méghozzá az örület során. Az ismétlés itt is az emlékezethez kapcsolódik, ámde Héraklész saját örült emlékezetéhez.⁶⁴ Az örület így szintén egyfajta ismétlésként áll előttünk, ám szemben az eposzsal, ahol a halott Héraklész árnyékléte az őt felidéző odüsszeuszi emlékezetben jelenik meg, a tragédiában Héraklész tulajdonképpen önmagára emlékezik, önutánzó örülete ezért *automnémé*, önemlékezet. Az automimetikus ismétlés ezért olyan önismétlés, mely felidézi a halott elmúltságát, jelen-nem-létét, míg az automnémónikus örület olyan *mania*, mely megelőlegezi a halálos képszerűvé merevedettséget. Rettenete végső soron ebből fakad.

Euripidész leírásában a kísérteties kociút, a szellemlakoma, a fantommal való birkózás, vagyis az önismétlő önutánzás mind-mind olyan mozzanatok, melyekben a *mania* kétségbeesetten keres valamilyen valóságos személyt, hogy önmagába zárultságának burkát feltörje, keres valamilyen valóságos tettet, hogy pszeudo-cselekvéseit felváltsa ezzel. Ám útja végül Lüszsa birodalmához vezet, az öldöklés és a rombolás terébe. Az örület világának létrejötté fokozataiban tárul fel, Héraklész egyre mélyebbre száll alá saját illúziójába, hogy végül megérkezzék örületének középpontjába.

LÜSZSA BIRODALMA

Lássuk most a héraklészi *lüszsa* állapotának struktúráját! Héraklész őrjöngése „Mükénében” éri el csúcspontját, Lüszsa, az Ég és az Éj sarja, Uranosz és Nüx gyermeke, itt viszi teljesedésbe Héra és Írisz gonosz tervét. Mániákus játékok után most már tényleges tetteket látunk. Héraklész brutálisan megöli fiait és az őket védő anyjukat, később Amphitruóonnal is végezne, ekkor azonban Pallasz Athéné már közbelép, és az ajultan összeeső hős mély álomba merül. A Hírnök minderről ekképp számol be:

„Iszonyún Euriszztheuszt / szidja, Argoszban van most. Apja meg / hősi kezét lefogja, s úgy beszél vele: / »Fiam, mi lelt hát? Ez miféle vándorút? / Talán az őrjített meg, hogy elébb Lükoszt / halálba

⁶³ *Odüsszeia* XI., 601–626. Héraklész még a Hadészban is emlegeti tizenkét munkáját, külön kiemelve Kerberosz felvitelét. A homéroszi alvilágjárás elemzését lásd kötetünk első tanulmányában (*Homérosz „fenomenológiája”*).

⁶⁴ Az ismétlésnek és az emlékezetnek ezt az összekapcsolódását érdemes lenne egybevetni Kierkegaard gondolataival *Az ismétlésben*.

küldted?» – Azt hiszi, Eurüsztheus / apja érinti karját esdekelve: el- / taszítja... pompás tegzét fogja már, nyilat / s íjat ragad en-faira, mert azt hiszi, / Eurüsztheuséit öli. Megriadva ők / szétrebbenek. Ez nyomoru anyja kötöse / mögé, az egy oszlop árnyékába rejtetik; / amaz az oltár mögé, mint riadt madár. / Kiált az anyjuk: »Apjuk, mit teszel? Saját / fiad ölöd!« Az agg, s a szolgál mind kiált. / Sarját ő körbe űzi az oszlop körül / – lábak szörnyű pörgése! – ellene harcot áll, / s máját találja el. Az meg hanyatt esik, / s lelkét kifújva az oszlopot beszenyezi. / Ő fölrikolt és ekképp kérkedik: »Nohát / Eurüsztheus egyik kicsibéje fölbukott! / bosszút vettem az apja zord gyüölétén!« / Másikra céloz. Az meg az oltár-lábazat / mögé guggol, hogy rejtve marad, azt hiszi. / Szegény! megelőzve apját térdihez borul, / s kezével a nyakát, s az állát fogja meg, / s kiált: »Oh, drága apám, meg ne öl! A te / fiad vagyok, s nem Eurüsztheusé! Meg ne öl!« / Mint Gorgó oly szörnyen forgatja vad szemét, / s hogy elosont fia a szörnyü nyíl elől, / mint izzó vas kovácsa a bunkót fölveti / feje fölé, s lezúdítja a szöke fejre, és / csontját bezúzza. Ölvén második fiát, / kettő után a harmadik áldozatra csap. / De megelőzi őt a nyomorú anya, / másik szobába menti, melynek ajtaját / bezárja. Mintha volna Mükéné városa, / tör, zúz, az ajtót kiemeli félfából, / s egy nyállal az anyát, fiát lefekteti. / Most az öregre lovagoltat ő halált. / De jelenést lát, mintha Pallasz törne rá / kezében lándzsáját lóbálva sisakja fölé, / és Héraklész mellébe egy sziklát hajít. / Ez visszafogja vérszomját, s bocsát reá / mély álmot.⁶⁵

Mint látható, Héraklész továbbra is foglya *helyszínillúziójának*, hiszen Thébai helyett Mükénébe képzeleli magát. Másrészt az eddigi mímelt cselekvések helyét most valódiak veszik át, viszont a körülötte lévő személyeket illetően súlyos illúzió áldozata lesz, hiszen saját családtagjait összekeveri Eurüsztheus hozzátartozóival. E részt ez a típusú *személyillúzió* és a soha meg nem talált Eurüsztheus keresése vezérli. Lüszsa birodalma ez, a dühödt őrvjögésé, a tombolásé, a kegyetlen és véres gyilkosságé, a féktelen pusztításé. Az örület elveszteni látszik a normalitással való kapcsolatát, önmagába fordul, s végül felemészti önmagát. A *maniában* ott működő *prelúzió* visszahúzódik, az *illúzió* kiteljesedik, hogy aztán átadja a helyét a kijózanodás *posztluzórikus* sokkjának. A játék elérkezik legbensőbb magjához, legmélyebb rétegéhez. Héraklész, a pusztító játék játékos, miközben végbeviszi véres tetteit és bejárja örülete újabb helyszíneit, látszata világában olyan találkozások résztvevője, melyek során végül nem azokkal találkozik, akikkel akart, azokkal viszont igen, akikkel nem. A következőkben ennek

⁶⁵ 962–1006. sor Héraklész alakját és tetteit – különös tekintettel az oszlopok lerombolására – a bibliai Sámsonéval állítja párhuzamba Horváth Judit tanulmánya: *A kettétört oszlop. Az őrvjögő Héraklész és a bosszúálló Sámson*, In Horváth (2015) 168. skk. o. A jelenet összehasonlítható a *Bakkhánszók* azon momentumával, mikor Dionüszosz okoz földrengést, melytől megrázkódnak Pentheus palotájának oszlopoi. (Lásd 585. skk. sorok). A két tragédia tehát hasonló módon összekapcsolja az örületet adó istenségek, azaz Lüszsa és Dionüszosz epifániáját a rengéssel és a rombolással. Vö. Bierl (2012) 5. o.

megfelelően a héraklészi *lüsszát*, az örület középpontját rendre a *praktika*, a *topográfia* és a *pszepudológia* aspektusaiból járjuk körül.

a) *Variációk az öldöklésre – a lüssza praktikái*

Amint értesülünk róla, Héraklész először a lernai Hüdra mérgével átitatott nyilával leöli egyik fiát annak máját találva el, majd buzogányával szétveri a második fejét, végül – miután kiemeli és széttöri a két szobát elzáró ajtót – egyetlen nyíllövessel keresztüllövi feleségét és a harmadik fiát.⁶⁶ Lássuk a héraklészi praktika jellemzőit!

I. Az első momentum, amire felfigyelhetünk, a héraklészi tombolás külső megjelenése, mozdulatainak struktúrája, főképp a látás, a *tekintet* esetében. A héraklészi *lüssza* állapotát – más összetevők mellett – a szöveg többször is a szemek forgásával jelzi, és összefüggésbe hozza a rettenetes nézésű Gorgóval.⁶⁷ A hős Lüszával a kebelében,⁶⁸ szemét vadul forgatva, üvöltve és fújtatva tombol. A Hírnök már idézett szavai szerint Héraklész „dühödtt szemét forgatja”,⁶⁹ vagy mint „Gorgó oly szörnyen forgatja vad szemét”,⁷⁰ a Kar Lüszát az Éj (Nüx) Gorgójának nevezi.⁷¹ Lüszza istennő pedig így írja le az általa idézett hatást: „fejét rázza s féktelen-vésztyjólón hallgatva bőszen szemgolyóit görgeti. Fújását nem tartja vissza, támadón, miként a bika szörnyet bömböl, Tartaroszból hívja föl a Kéreket”.⁷² Maga Héraklész pedig – kijózanodása után – a csecsemőkorában Hérától rászabadított kígyókat

⁶⁶ Ne feledjük: ez a méreg lesz az, mely majdan – a haldokló Nesszosz kentaur hazugsága és második felesége, a féltékeny Déianeira végzetes tévedése folytán – magát Héraklést is megöli, ahogyan azt Szophoklész tragédiája, a *Trakhiszi nők* bemutatja. A mérgek „keringéséről” ld. Kott (1998) 112. skk. o.

⁶⁷ A már idézett helyen Thalia Papadopoulou felvázolja a héraklészi örület egyfajta tipológiáját és összeveti megjelenési formáit más görög drámák örületábrázolásaival. Meglátása szerint az örület/őrzöngés a görög tragédiákban olyan komplex fenomén, melynek komponenseit végső soron konvencionálisnak tekinthető fizikai és mentális tünetek alkotják. A drámák szerzői nem feltétlenül valóságos esetek megfigyeléseiből indultak ki, hanem dramaturgiai céljaiknak megfelelően válogattak ezekből az elemekből. Lásd Papadopoulou (2005) 59. o. Mindehhez hozzátehetjük persze, hogy a dráma – szemben Platón meglátásaival az Államban (597e) – a valóság puszta imitációjától elszakad, és saját realitásszférát alakít ki. Lásd Snell (1953) 93. skk. o.

⁶⁸ Ld. 862. sor.

⁶⁹ 931–932. sor.

⁷⁰ 990. sor.

⁷¹ Ld. 882. sor.

⁷² 867–870. sor.

Gorgó-szeműnek (*gorgópisz*) nevezi,⁷³ míg saját állapotát a tüzes kerékhez kötözve körben forgó, bűnhődő Ixióhoz hasonlítja.⁷⁴

Mint látható, az örület tekintete egyszerre jelenik meg forgásként és halálos kővé meredtségként, melyet a Gorgó-alak felidézése jelez. A tekintet körforgása egy olyan középpont körül zajlik, mely üres, nincs jelen, ám amely mintegy magába vonzza e mozgást. Újfent egyfajta örvénylésnek vagyunk tanúi, a tekintet szédült önmagába zuhanásának. Mintha a tudat és az én elvesztett önazonossága és jelenléte folytán ebben a középpontban keresné önmagát, de hiába. Héraklész már Lüszsa foglya, örületen örvénylő tudata mintegy saját semmije felé „folyik el”.

2. Ez a kétségbeesett önazonosság-keresés motiválja, másodszor, az *ismétlés ismétlését*, az önemlékezet és önutánzás következő fázisát. Héraklész, a hős, az „iszthmoszi győző” a küzdelem, az öldöklés különféle formáit mutatja fel, igazi szörnyölő és várostromló héroszként jelenik meg. Bár nincsenek szörnyek és nincs várfal, maguk a tettek a tizenkét munka Héraklészét idézik, így a *lüszsa* is ismétlésként mutatkozik, akárcsak a *mania*. Ám az az ismétlés, mely a *mania* állapotában csak mimetikus pótcselekvésekben mutatkozik meg, most új szintre helyeződik. Önismétlő jellege megmarad, ám áttöri a mimészis játékjellegét. Szörnyű paródiává válik, véres színjátékká. Automnémonikus örületté, mely törekszik kilépni a jelen-nem-létből. Hisz végső soron Héraklész a jelenbe igyekszik, a gyilkosságok révén próbál visszalépni az időbe, *lüszsa* a jelenlét elérésének ezt a félresikerült vágyát mutatja meg. Az őrzöngés tehát csupán felfokozott és önmaga ellentétébe forduló kísérlet a személy teljes jelenlétének megtapasztalására, mely a normális tudat – vélt vagy valós, sokszor inkább csak vágyott – velejárója. Paradox kísérlet, hiszen az őrzöngő a vágyott jelen helyett az öntudatlanság, az emlékezetvesztés legsötétebb mélyébe zuhan alá.

3. Figyeljünk fel, harmadszor, arra, hogy azt a különös brutalitást, amit Héraklész mutat, tulajdonképpen nem indokolja abbéli illúziója, hogy Eurüsztheusz gyermekeit öli le, hisz erre nem lenne szüksége. Azonban ekkor már maga *Lüszsa* cselekszik, s a cselekvés valóságossága zárójelbe teszi mind a cselekvés tárgyát, mind magát a külvilágot. Itt, a folyamat végén csakis *lüszsa* van, az őrzöngő düh, mely tárgyat keres, s ha megfelelőt talál, hőstetté válik belőle, ha nem, gyalázat. Az öldöklő düh nagyon is valóságos, Héraklész bensőjét tárja fel, s benne „élvezi” önnön manifesztációját. Igazság

⁷³ 1268. sor. Akárcsak a címszereplő Aiasz Pallasz Athénét Szophoklész darabjában (450. sor). L.d. erről előző tanulmányunkat (*Anthróposz mainomenosz – Szophoklész: Aiasz*).

⁷⁴ 1298. sor.

szerint nem is személyillúzióról van szó, hanem *tárgyhiányos örület*ről, avagy az őrjöngés eredendő *tárgyszegénységéről, tárgytalanságáról*. *Lüssza* állapotának megfigyelése azt mutatja, hogy van az őrjöngésnek egy olyan megnyilvánulása, melyben az nem egyszerűen úgy képezi meg az illúziót, hogy valamit vagy valakit másnak tapasztal, hanem amelyben az őrjöngő tudat mintegy „hátralép” az indulat tárgy-előttés, mondhatnánk pre-intencionális terébe, s „megkeresi” vagy inkább megképzí a maga tárgyát. Ez a tudatművelet természetesen hasonlít a tudat „normális” tárgykonstitúciójához, ám annyiban mégis eltér tőle, hogy itt nem az észleletileg adottban teremti meg a tudat az értelem-összefüggést, hanem az indulat tapasztalás-előtti állapota irányítja az észlelés és értelemadás teljes folyamatát. Egyfajta érzelmi-indulati a priori áll előttünk, egy „transzcendentális patológia”, mely a lehetséges tapasztalat határait megvonja.

Fontos kiemelnünk, hogy Héraklész tevékenységének átváltódását a mimetikusból a valóságosba, a játékból a tényleges praktikába az okozza, hogy kezét Amphitrüön megpróbálja lefogni, miközben egy kérdést intéz hozzá. Ez az érintés és megszólítás hívja elő, mintegy varázsütésre, az öldöklést. Mostohaapja keze és szava mintegy aktiválja Héraklész kezét, a gyilkos kéz az ellenállás révén jelenik meg. Mert míg az utánzás létrejötté annak volt köszönhető, hogy a hős kivonta magát a többiekkel való közösségből, addig most éppen az váltja ki belőle a valóságos tetteket, hogy megkísérlik visszahívni a közös világba. A mimetikus *mania* önfeledt, ellenállást nem ismerő játéka akadályba ütközik, s ez kibillenti. A kéz és a beszéd, az érintés és a megszólítás a kijózanodás lehetőségével kecsegtetne, az öntudat és az önazonosság visszanyerésével. Igaz határszituáció ez, s mint ilyen, kétértelmű, mivel a visszatérés és a még mélyebbre zuhanás eshetőségét egyaránt magában hordozza. Hogy ez utóbbi következik be, annak oka, hogy Héraklész képtelen már visszaemlékezni saját jelenbeli énjére, *automnémeje* kizárólag saját elvesztett hősi múltjára vonatkozik.

b) A borzalom szobái – a lüssza topográfija

Ahogy a *maniának* megváltak a maga útjai, úgy a *lüsszának* is megvannak a maga helyszínei. Az öldöklés két szobája jelzi azt a teret, melyet az őrjöngés mélyrétegei kitöltenek. Hiszen amiképp a *mania* bejárta képzeletbeli helyeit, úgy a *lüssza* is térben bontakozik ki, ám ennek ábrázolásában a tragédia másképp jár el. Noha itt is találkozunk mozgásokkal és helyszínváltozással,

mégis kevésbé dinamikus kép áll előttünk, mint korábban, úgyszólván az örület statikus térbeliesítéséről beszélhetünk. Mert a két szoba nem annyira az őrzöngésbe való mind teljesebb alászállást jelképezi – hisz mindkettőben két áldozata van Héraklésznek –, mint inkább a *lüssza* állapotának két oldalról történő bemutatását. Ez a két oldal a gyilkos beszéde és hallgatása, az örület hangja és hangtalansága.

1. Már láthattuk, hogy a pusztító őrzöngést egy külső impulzus (Amphitruón szavai és érintése) hívja elő. Az első „szobában” ez a jelenet még kétszer megismétlődik, s mind a kettőt egy-egy gyilkosság követ. Előbb Megara próbálja Héraklészt megfékezni, majd pedig kisfia, ám mindkét mozdulat hasztalan. A három gyermek háromfelé rebben, próbál elbújni. Az első anyja köntöse alá, a második az oszlop árnyékába, a harmadik az oltár mögé. Érdekes, hogy Héraklész előbb a másodikként, aztán a harmadikként említett fiával végez, s csak a másik teremben öli le az oda menekülő első anyjával együtt. Vagyis felesége szavai tényleg „beindítják” a brutalitást, ám különös módon ez előbb nem ellene és az általa rejtegetett gyermek ellen fordul, hanem a másik kettő ellen, ahogy korábban is láthattuk a hasonló jelenetben. Ott apja csitító karja mintegy olaj volt a tűzre, ám az erőszak nem őellene fordult, hanem a többiek ellen, őt csak a legvégén akarta megölni. Tehát mintha ez a külső aktiválás kezdetben valóban megzavarná a monomániás örület önfeledt játékát, és visszafordulásra ösztönözné, ám az őrzöngő először még „nem látja” ezt a külső impulzust adó személyt, ezért bár eltaszítja, de nem veszi célba. Feleségét később tényleg megöli, de a szövegből az derül ki, hogy elsősorban a fiával akar végezni, s mivel az feltehetően anyja mögé bújik, egyetlen lövéssel teríti le őket. Azaz a Héraklészt megszólító személyek – Amphitruón, Megara, a harmadikként említett fiú – mind-mind gyilkolást váltak ki a hósból, ám ez a gyilkos indulat csak fokozatosan koncentrálódik a megszólítóra magára. De úgy is szemlélhetjük a dolgot, hogy Héraklész elsősorban a gyermekekre „vadászik”, s csak másodsorban „érdeklik” őt azok védelmezői.

Ugyanakkor azt is észrevehetjük, hogy Héraklész ezekre a megszólításokra tulajdonképpen nem reagál közvetlenül, legalábbis szóban nem, hiszen egyetlen „mükénéi” megszólalása inkább egyfajta kommentár saját első gyilkosságához, mintsem reakció bárkinek a szavaira, ez egyúttal utolsó mondata is, amit őrzöngése állapotában tőle hallunk. Vagyis, akárcsak a *mania* esetében, itt sem jön létre valós találkozás közte és a többiek között, mivel egyáltalán nincs valódi kommunikáció, a szavak mintegy érintkezés nélkül siklanak el egymás mellett, csak a szörnyű tettek létesítenek kapcsolatot

a szereplőkkel. Ám sem a kezek, sem a szavak nem hoznak létre emlékezetet, mert nem képesek behatolni abba a belső térbe, amely Héraklészben jött létre, s amelyben Lüssza istennő rettenetes műve megy teljesedésbe.

2. Az örült hangja tehát a semmibe hatol, az örült fülébe nem hatol senki hangja. A második szobában aztán ez is eltűnik, hogy csak a külső szemlélő, a Hírnök beszámolóját halljuk. „Bosszút vettem az apja zord gyűlöletén” – hangzanak Héraklész utolsó szavai őrjöngése közepette. Ami ezután jön, már csak leírása valaminek, aminek nincs saját hangja, csupán láthatósága mások számára. Eltárgyasított kép, szörnyűséges látvány, melyről csak közvetve értesülünk. Mert az őrjöngés legmélye, legbelsőbb magja tulajdonképpen nem szólaltatható meg és nem ábrázolható közvetlenül, csak körüljárható, mert ami ott van, az maga az üresség borzalma. Minden szónál és hangnál intenzívebben, minden képnél és más érzékszervi megjelenítésnél erőteljesebben hat ránk ez az űr, mivel a konkrét érzéki helyébe a végtelenbe futó képzeletit állítja, az elképzelhető legrettenetesebbet, aminek semmilyen konkrét ábrázolás nem feleltethető meg. Vagyis épp azáltal sejtethetjük meg az örület tombolásának végső kiteljesedését, hogy nem halljuk és nem látjuk, de képzeletünkben magunk számára megalkotjuk, emlékezetünk segítségével megkonstruáljuk, miközben az érzéki lehetséges maximumát rendeljük hozzá, egy potenciális és virtuális fokot, mely végül is bennünk képződik és minket vesz igénybe. Az örület maximuma hiánynak mutatkozik, egy nem létező helynek, ürességnek, mely a szemlélőben és képzelőben jön létre, bármily paradox is ez. A nyelvtelen, nyelven túli örület artikulátlan üvöltéseivel visszaveti a játékos a nyelvelőtti létezésbe, a pantomim gyermekien játékos atavizmusa mellé a beszédelőtti szörnyűséges barbár atavizmusát rendeli.

c) A hiányzó játékos és a szörnyek – a lüssza pszéudológiája

Hátra van még a tragédia leginkább zavarba ejtő mozzanatának vizsgálata. Héraklész ugyanis, mint láttuk, azzal a tervvel indult el örült útjára, hogy megöli Eurüsztheuszt, kínokkal teli munkáinak kiötlőjét. Hite szerint végez is családtagjaival, mígnem Athéné véget vet az öldöklésnek. Igen ám, de hol bujkál Eurüsztheuszt maga?! Érdekes módon a drámában sehol nincs utalás arra, hogy bár Héraklész őt akarta megölni, nemhogy nem találja sehol, de valójában még csak nem is keresi, nem is hiányolja. Minderre a későbbiekben sem kapunk választ, a többi szereplő sem tér ki rá. Mintha nem is ez lett volna a hős célja, mintha el sem hangzottak volna szavai: „Ha idehoztam

már Eurüsztheuszt fejét, tisztítom meg e gyilkosságtul is kezem.”⁷⁵ Miért e hallgatás, miért az utalások hiánya? Egyáltalán: „hol” van tulajdonképpen Eurüsztheuszt? A valóságos természetesen Mükénében, de ő egyelőre mit sem tud erről az egésztől. És merre található az illúzió Eurüsztheusza?

Kezdjük távolabbról! Ki is voltaképp az illúzió Eurüsztheusza? Ha végiggondoljuk, kik Héraklész áldozatai és kiknek hiszi őket, feltárulhat előttünk egy egyszerre borzongató és zavarba ejtő összefüggés, az egész tragédia végső titka: az illúzió Eurüsztheusza nem más kell legyen, mint maga Héraklész!

Ez az összefüggés nem mondódik ki, csupán a rokoni szálak analógiája mutat rá, így természetesen vitatható. Azonban érthetővé teszi ama körülményt, hogy Héraklész nem leli őt, hiszen végül is saját magát kellene megtalálnia. Ám a meghökkentő tény, hogy tulajdonképpen nem is keresi igazán, vagy legalábbis nem teszi szóvá hiányát, nem magyarázza elégségesen. Hiszen ez esetben arra kellene gyanakodnunk, hogy Héraklész tudatában van annak, hogy ő maga az illúzió Eurüsztheusza, akit így sosem találhat és ölhet meg. Márpedig ha ez az eset állna fenn, Héraklész nem lenne illúziója foglya, vagyis nem lenne a *mania* és *lüssza* áldozata. Héraklész tehát, úgy tűnik elsősre, nem lehet az illuzórikus Eurüsztheuszt, mert akkor a normális Héraklész lenne, aki felismeri saját családtagjait.

Azonban hátravan egy másik eshetőség. Hogy Héraklész tudatában valami elfedi ezt az összefüggést, méghozzá oly módon, hogy az eredeti örült terv végső célja végül is említetlen marad, ám ez az elfedett (elfojtott?) működésben marad, és tovább gördíti az őrjöngést. Vagyis Héraklész talán öntudatlanul keres valakit, akit valójában nem kereshet, és nem találhat meg, mert ez éppen ő maga. Nem keresheti, és nem találhatja meg kívül, mert belül kéne keresnie és találnia, ám ez a belül egy üres középpont, egy örvénylő mélység, mely pszeudo-személyiségét takarja. Az örületben munkálkodó hasadtság (az örület nem elsajátítható, mert sohasem az „enyém”) a borzalmak segítségével próbálja reintegrálni magába magát, helyreállítani a személyiség megbomlott azonosságát, ám éppen az, ami ezen öntudatlan mozgás motorja – az illuzórikus tudat –, gátja is egyben a folyamatnak. Az erőszak és a gyilkosság pillanatnyi, efemer integritást kölcsönöz e személyiségnek, ám minduntalan tovább is löki az újabb szakadék felé. A teljes, totális azonosság elérését ezért paradox módon csak az öngyilkosság biztosíthatná, mely a halál pillanatában úgyszólván végleg helyreállítaná az egységet, noha természetesen a létezés feladása árán.

⁷⁵ 939–940. sor.

Mindennek fényében azt kell mondanunk, Héraklész tette pszeudo-öngyilkosság, melynek valódiba való átfordulását sajátos módon kijózanodása akadályozza meg, éppen Pallasz Athéné, a *phronészisz* istennője közreműködése által. Ennek megfelelően öngyilkossági vágya és terve – melyet Thészeusz „meghiúsít” –, ha célba érne is, ismét csak egyfajta ismétlés lenne, mégpedig az Eurüsztheusszal való elmaradt azonosulás „pótlása”, időben kitölt önazonosítás, önmaga ürességének megszüntetése, a hiány kitöltése. Ám Euripidész nem engedélyezi azt, amit Szophoklész még megtéetett Aiasszal a nevét viselő tragédiában. Ebben természetesen a mitológiai hagyomány is támogatta, mely az Oita hegyéhez köti Héraklész (közvetett) öngyilkosságát.

Mindeközben azt látjuk, hogy Amphitrüónék szintúgy nézők a színpadon, akárcsak Odüsszeusz az említett Szophoklész-darabban, de azzal a fontos különbséggel, hogy ott Odüsszeusz láthatatlan és ezért sérthetetlen Aiasz számára, itt Amphitrüón élete valóban kockán forog. Vagyis ez esetben is felkerül a néző a színpadra, mint amott, de nem *voyeur*ként, inkább passzív résztvevőként. Amphitrüónék egyfajta *veszélyeztetett nézők*, akik életükkel fizethetnének azért, hogy beleláttak a hős örületébe. Végül ugyan túlélik a dolgot, ám e túlélés szinte még nagyobb fájdalommal jár számukra, mint a halál. Euripidész darabja így nemcsak Héraklész, hanem Amphitrüón és a Hírnök, vagyis tulajdonképpen a *néző tragédiája* is.

HADÉSZ BAKKHOSZA ÉS A VISSZATÉRÉS

Mindezek után vizsgáljuk meg Héraklész kijózanodásának, az örületből a normál tudatállapotba való visszatérésének, azaz a *posztlúzió*nak a fázisait!⁷⁶

a) *Beavatási halál és az észlelés zavarai*

A fölébredő hős ekképp szól először:

„Jaj! / Nagyot lélekzem, s látom, mit kell látnom itt: / eget (aithér) s a földet (gé), és a Nap (Héliosz) ezer nyilát. / De mintha tenger-orkán, s szörny önkívület / igazott volna le: tüdőmből fölfelé / forró leget

⁷⁶ Az alvás megtöri az illúziót, így a kijózanodás az ébredéssel kerül összefüggésbe. Ezért Merleau-Ponty szavai, miszerint az illúzió széteszlása azonnal egy új megjelenésnek adja át a helyét, s az „addigi látvány szétfoslása még ha az adott evidencia elvesztésével is jár, rögvest egy *másik evidencia* megragadását vonja maga után”, azzal pontosítható, hogy a tudat folyamának szintjén az alvás/ájulás/kábulat alatt „kiesett” idő ugyan nem jelenik meg, de maga a kiesés mint élmény igen. Az ébredés megélése ugyanis eredendően különbözik például egy szemlehnulás utáni állapot (lásd Sartre-nál) megéléseivel. Ld. Merleau-Ponty (2006) 54. o., fordította: Farkas Henrik.

bocsátok szaggatottan én. / Béklyóval, mint a lehorgonyzott hajót, / miért kötözték oda ifjú mellkasom, / karom a félbezúzott oszlophoz vajon, / miért szomszédos hullákkal fekvőhelyem? / Szárnyas nyilam, s az íjam a földön szét hever, / mit pajzsomként karomon szoktam hordani, / úgy védi bordám, én meg őt oltalmazom. / Vagy visszatértem a Hadészba másodszor is, / hogy tegyem újra Eurüsztheusz parancsait? / De Sziszüphosznak szirtjét miért nem látom én, / Plútont, Koré, Démétér lánya jogarát? / Jaj, megzavarodtam, nem tudom, hol is vagyok. / Ki van közel, vagy távol kedveseim közül, / tévelygésemből aki meggyógyítana? / Szokott világból most semmi sem érhető.”⁷⁷

Mint látható, Héraklész első élményei vizuálisak, és pedig a kozmosz alapvető részeinek számbavételét jelentik. Az ég és a föld, a fent és a lent, valamint a fény beazonosításával a szöveg mintegy jelzi, hogy Héraklész számára újdonságként hat, ami számunkra megszokott. Ám nehéz légzése s a többi látvány Héraklész elbizonytalanítja. Mintha újra a Hadészban lenne, visszatért volna az alvilágba, utolsó munkája színhelyére. Ugyan ez az illúziója meglehetősen rövid életű, inkább csak a világ észlelésében beálló zavart jelzi, mégis érdemes egy pillanatra megállnunk e mozzanaton. Euripidész – az ismertebb hagyományokkal ellentétben – Héraklész tizenkét munkáját öldöklése *elé* helyezi, s nem annak következményének, levezeklésének tünteti fel. Az utolsó munka – ebben a többséget követi – a Hadészba való alászállás a Kerberosz felhozataláért. A hős, még őrzöngése előtt, mindezt elmeséli Amphitruónnak, hozzátéve, hogy az alvilágba a misztériumok beavatottjaként jutott le.⁷⁸ Héraklész a Peloponnészosz déli csücskénél, Tainaronban szállt a föld alá, ám mikor sok alvilági kalandja után felvonszolta Kerberoszt, otthagya Hermionéban, Démétér szent ligetében, hogy előbb Thébaiba mehessen övéihez.⁷⁹ A boiótiai hagyomány ezzel szemben Héraklész visszatérését a Laphüsztiosz hegyhez köti, ahol Pauszaniasz idejében még állt Héraklész Kharopsz szobra,⁸⁰ márpedig e jelző az alvilági révész, Kharón nevével rokon.⁸¹

Akár így volt, akár úgy, e hagyományok világosan jelzik, hogy Héraklész alvilágjárása Démétér és Perszephoné/Koré misztériumainak keretében történt, s hogy a héroszban mély nyomokat hagytak a beavatás alatti élmények, az alvilági látványok szemlélése. Efelől tekintve őrzöngése is vallási színezetet kap, mintegy a misztériumok során átélt beavatási halál ismét-

⁷⁷ 1088–1108. sor.

⁷⁸ Lásd 606. skk. sor. Vö. Apollodórosz II. 5. 12. Diodórosz IV. 26. 1.

⁷⁹ 615. sor. Pauszaniasz (II. 35. 10.) arról tudósít, hogy a hermonéiek szerint náluk hozta fel Héraklész Hadész kutyáját.

⁸⁰ Pauszaniasz IX. 34. 5.

⁸¹ Lásd Kerényi (1977) 302. o.

lődéseként/visszatéréseként áll előttünk. Mintha e halálélmények térnének vissza az örület állapotában, nem hiába mondja Amphitrüón az eszmélő Héraklésznek, hogy *Hadész Bakkhoszaként* őrzöngött korábban. A szóösszetétel – mely eszünkbe juttathatja Hérakleitosz híres töredékét⁸² – egyazon vonatkoztatási rendszerbe illeszti a misztériumi halált, a bakkhikus (dionüszoszi) őrzöngést és Héraklész gyilkoló dühét, melyet Lüssa okozott. Héraklész állapota tehát egyfajta *flashback*ként értelmezhető, melynek során a múltbeli, a látszólag maga mögött hagyott újra a jelenbe tör, és az idő szilárdnak hitt struktúráját felforgatja. Hogy mennyire összeilálttá válik az idő- és eseményrend, jelzik Héraklésznek a kijózanodás sokkjában elhangzó fent idézett szavai, hogy talán visszatért a Hadészba tenni Eurüsztheusz parancsait. Az őrzöngés után a hullák és a bezúzott oszlop látványa ismét csak az alvilágot idézi számára, a gyűlöletes, megölni akart, de soha meg nem talált Eurüsztheusz rárótt feladatait. Ezen *isméltéstől* való rettegés, a visszatérés irtózata így a *mania*- és *lüssa*-beli öntudatlan önisméltések tudatossá válását jelzik, miáltal egy újabb virtuális topográfia rajzolódik fel előttünk. A hős valóságos útja, melybe a drámai jelen helyszíne (Thébai) illeszthető, a következőképpen fest: Mükéné/Argosz (esetleg Tirüsz–Tainaron–Hadész–Hermioné–Thébai–Hermioné–Mükéné/Argosz–Athén). A pillanatnyi illúzióban azonban Thébai után ismét Hadész lesz a helyszín, a város a két alvilági út, azaz a valóságos/misztériumi és a képzelt/visszatérő közé ékelődik, ekképp mintha felderengene annak lehetősége, hogy Héraklész még mindig az alvilágban van, és a thébai „kitérő” az illúzió. Amennyiben Thészeusz, akit nem is oly rég szabadított ki a halálból, nem mentené meg, úgy öngyilkossága révén valóban bejárná ezt az útvonalat, a misztériumi beavatás és alvilágjárás után gyilkosságokkal és öngyilkossággal szennyezve be egykor tisztulni vágyó kezét.

b) Az apai narratíva és a közvetett emlékezet

A kijózanodás második fázisát az Ampitrüóonnal való párbeszéd képviseli.⁸³ Itt az érzécsalódások és *észleleti zavarok* eltűnnek, apját egyértelműen felismeri, ám az *emlékezet zavara*, a részleges amnézia megmarad. Miközben feloldja kötelkei alól, apja lépésről lépésre elvezeti Héraklést tettének és

⁸² B 15 DK.

⁸³ 1109–1152. sor.

következményeinek belátásáig, azaz elmesélve a szörnyű történeteket segít elsajátítania azt, amit először még nem tudott sajátjának. Az előbb csak érzékelt hullákat fokról fokra beazonosítja, a kép mintegy kitisztul előtte. Ám ez az elsajátítás csak viszonylagos, mert ugyan értesül arról, hogy mit tett, ám továbbra sem emlékezik. Nem lesznek saját emlékei, csupán magáévá tesz egy szemtanú által elbeszélte történetet, azonosul annak szereplőjével, anélkül hogy maga szőné egybe az azt megelőző és azt követő események énjével. Narratív identitása tehát töredezett, szakadozott, diszkontinuus, csak kívülről, részlegesen összeszótt, mivel kizárólag szekunder emlékekre tesz szert mások elbeszélései által. Az így létrejövő képességet nevezhetjük *másodlagos infantilis emlékezetnek*. Apja meséli el fiának, hogy mit tett amaz öntudatlan állapotában, miként a szülő meséli el gyermekének annak születését vagy beszélőképessége előtti tetteit, melyeknél bizonyos értelemben ő maga „nem volt ott”. Természetesen a szégyen és az önvád annak jele, hogy Héraklész úgyszólván magára veszi ezt a másik, mások által elbeszélte énjét, vállalja a vele való azonosságot, hogy aztán alig bírja elviselni ezt az azonosságot, az identitás kívülről konstruált helyreállítását. Azt se felejtjük el közben, hogy apja majdnem áldozat volt, így ő egyúttal – mint fent jeleztük – a veszélyeztetett néző jelképe, tehát azzal a megrendítő helyzettel állunk szemben, hogy éppen a nézőszerepbe kényszerülő potenciális áldozat segít a tettes önazonosságát helyreállítani. A történetmesélés a családon ejtett sebeket hivatott begyógyítani, ám ez a *narratív terápia* paradox módon maga válik traumaképzővé. De, mint említettük, Héraklészének nem adatik meg az öngyilkosság, csak e többrétegű, nem gyógyuló sebek szüntelen hordozása.

c) *Test, sors, istenek és a végső illúzió*

A harmadik fázis a Thészeusszal való találkozás, melynek során a megtört Héraklész, ha nem is alkotja meg tetteinek saját narratíváját, de értelmezni már maga próbálja az eseményeket.⁸⁴ A jelenetet a szégyen (*aidósz*) illetve a szenny (*miaszma*) fogalmi uralják, benne megmutatkozik a holttestektől körbevett Héraklész hangsúlyosan testi jelenléte és nyomora. Az athéni baráttal való párbeszéd, melynek során letesz öngyilkossági tervéről, másfelől a hős sorsa és az istenek mibenléte körül forog.

⁸⁴ 1153. sortól.

A földön heverő Héraklész székelyében Thészeusz előtt köpenyével fedi el arcát, hogy vérbűnnel terhelt lénye ne legyen kitéve a Nap sugarainak, Héliosz atya mindent látó szeme sugarának. Teste szennyel teljes, melynek nemcsak érintése, de pusztá látványa is megfertőzheti a másikat. Eltakarja, elrejt magát, sötétségbe burkolja, mintegy az örület és a halál éjszakájával vonva be magát, *müszttész*ként, aki a végső beavatásra vár. Amphitrüón és Thészeusz szavaira aztán Héraklész lassacskán kibontakozik rejtőzködéséből, később talpra áll, és ha támogatva is, de elindul Athén irányába. Apja és a betoppanó barát segítségével e fertőzést okozó, szörnyű tettektől bemocskolt test fokozatosan levedli magáról szennyét, s ha nem is tisztul meg – mint ahogy, ne feledjük, Lükosz vérét sem sikerült lemosnia –, de kilép önmagába zártságából, és megmutatkozik a külső tekintetek számára. Mint a görög tragédiákban annyiszor, úgy most is tanúi lehetünk a *test tragédiájának* és a *test saját sorsának*.

A Héraklészben újra és újra feltörő halálvágy, melyet Thészeusszal folytatott beszélgetés nyomán fojt el, egyúttal elrejtőzés- és sötétségvágy a szenny és székely legalább annyira testi, mint etikai vonatkozásrendszerében, a föld alá bújás ősi, gyermeki vágya. Fogalmazhatunk persze úgy is, hogy e látszólag infantilis mozzanat – mely a játékos mimészis és a másodlagos emlékezet mellé sorolható – nem feltétlenül a premorális tudat interiorizációra képtelenségét mutatja, hanem inkább egyfajta testben megnyilvánuló erkölcsiséget, olyan *szomatikus etikát*, mely még innen van az erkölcsiség lélekben való lehorgonyzásán, mely későbbi moráltörténeti fázist képvisel.

Végezetül Héraklész – akárcsak Szophoklész kései Oidipusza (*Oidipusz Kolónosban*)⁸⁵ – saját, kezdetől fogva sorsverte léte felett kesereg, mely már fogantatásában vérbűnnel terhelt volt, s ezt az életet istenektől sújtott, elátkozott életnek tekinti. Másfelől – és ebben is bizonyára Euripidész véleménye visszhangzik – az istenek vétkeiről szóló meséket, melyekre Thészeusz utal, költői kitalációknak tartja. A párbeszéd szinte megelőlegezi a Platón *Euthüphrónjában* található beszélgetést Szókratész és a címszereplő között, mely hasonlóképpen az isteni minta és az emberi cselekvés, továbbá az istenekről szóló hagyományok szavahihetősége körül forog.⁸⁶ Jellemző az euripidészi tragédiászövekre, hogy az öngyilkosságtól – tehát a tettől – végül is visszalép a hős, nem cselekszik, hanem lemond a további cselekvésről, és átadja magát Thészeusz barátian atyáskodó védelmének. Ráadásul azt,

⁸⁵ 960. skk.

⁸⁶ Ld. *Euthüphrón* 5e skk.

hogy meggondolja magát, éppen „teológiai” töprengése és fejtegetése előzi meg. Mintha az őrzöngő Héraklész végül teljesen kijózanodva egy önreflexió mozdulattal distanciát teremtené saját tetteivel szemben, de olyannyira kívül kerül ezáltal saját történetén, saját tragikus tettein, hogy végül fásult kiábrándultsággal lemond saját történetének hitelességéről. Úgyszólván „túljózanodik”, túlságosan is racionálissá válik, aminek az az ára, hogy drámaszereplőként kétségbe vonja a dráma alapjául szolgáló mítosz igazságát. Antik tragédiában nehéz ennél tovább menni.

BEFEJEZÉS

Euripidész darabjának bemutatása után néhány évtizeddel Platón a *Phaidrosz* című dialógusban a *mania* egyfajta tipológiájának felvázolására tesz kísérletet.⁸⁷ Mivel az európai gondolkodásban tulajdonképpen itt veszi kezdetét az örület filozófiai tematizálása,⁸⁸ érdemes egy pillantást vetni rá. Platón egyrészt elkülöníti egymástól az örület közönséges, emberi, illetve szent, isteni formáját, másrészt az utóbbi négy fajtáját nevezi meg aszerint, hogy melyik istenség okozza, illetve az emberi tevékenységek mely köréért felelős. Az első megkülönböztetés Platón számára arra szolgál, hogy az örület/őrjöngés pusztító, negatív formáját – legalábbis elméletileg – elhatárolja a javakat adó pozitív formától. Az előbbit, mely a racionál alacsonyabb síkra kerül, patológusnak tartja és a betegség terminusaival írja le, ezáltal az orvosi-biológiai diskurzus részévé teszi. Az utóbbit viszont a józanság fölébe helyezi, isteni adománynak tekinti, működését vallási nyelven ragadja meg, így a teológiai-filozófiai beszédmódba illeszti. Vagyis Platón a *mania* pusztító és építő mivoltának kettősségét nem az isteniben magában rejlő ambivalenciának tulajdonítja, az örületet nem is a betegség tisztán tudományos nyelvén ragadja meg,⁸⁹ hanem két külön szférát konstruál az emberi ész alatt és felett, hogy

⁸⁷ Ld. *Phaidrosz* 244a–245c, ill. 265a–c.

⁸⁸ Talán az idősebb kortárs, Démokritosz alakja említhető még Platón előtt, ám a források az ő esetében töredékesek és helyenként kissé kuszák. Mindenesetre a *Corpus Hippocraticum*ban fennmaradt (apokrif) levelek két érdekes történetet is megőriztek Démokritoszról és Hippokratésről. Az egyik szerint az Abdérában örültséggel gyanúsított filozófust odautazó híres orvos barátja tisztázta a vád alól, míg a másik arról számol be, hogy Démokritosz elküldte neki örületről szóló művét, melyet az aztán felhasznált saját munkájában. Ha a démokritoszi töredékeket tekintjük, különösen az a három darab illik ide, melyek a költői tevékenységet az örülettel (B 17: *furor* – Cicerónál, a töredék forrásánál), a lelkesedéssel és a szent ihlettel/szellemmel (B 18: *enthusiasmosz*, *hieron pneuma*), illetve az isteni tehetséggel/természettel (B 21: *phüszisz theazusza*) hozzák összefüggésbe.

⁸⁹ Mint a pseudo-hippokratészi *A szent betegségről*, mely a vallási-mágikus magyarázatok és praktikák helyett természetes okokat és gyógymódokat keres a betegségre. Vö. Scull (2017) 41. skk. o.

aztán e három terület működésével jellemezze az emberi kultúra meglehetősen széles körét. Az isteni eredetű eszelősség ezáltal tisztán áldást adóként jelenik meg, olyan ajándékként, melyből a legnagyobb javaink származnak. Ennek alapján a megszállottság négy fajtáját négy istenséghez rendeli, mégpedig 1) a jóslást (*mantiké*) Apollónhoz; 2) a megtisztulást (*katharmosz*) és a misztériumi beavatást (*teleté*) Dionüszoszhoz; 3) a költői ihletet, megszállottságot (*enthusziaszmosz*) a múzsákhoz; míg 4) a szerető és szerelmese közti szerelmes vágyat (*erósz*) Aphroditéhez és Erószhoz.⁹⁰ A továbbiakban aztán 5) a filozófus tevékenységét szintén ebbe a rendbe illesztve egyfajta isteni lelkesültségként írja le, mely a földi dolgok szemlélésétől az égi dolgok felé halad. Mint látható, Platónnál szó sincs sem Lüszsa öldökléseiről, sem Athéné, Héra vagy bárki más kegyetlenségbe forduló ármánykodásairól, melyről a tragédiaköltészet még igen sokat tudott. Mivel Platón az istenséget csak a jó okának tartja, a rosszénak nem,⁹¹ így az istenektől kapott örületet is egyértelműen pozitívnak ítéli meg, míg az emberit egyértelműen negatívnak. Az emberi lélek radikális elváltozását vagy az istenek beavatkozására vezeti vissza, vagy a test patológiájára, ám nála a kettő sohasem vegyülhet egymással vagy válthat át egyik a másikba.

Eme „optimista” antropológiával és teológiával szemben Euripidész jóval sötétebben, egyszersmind bizonyos fokig összetettebben látja az isteni jelenlétét és hatását az emberi testben és lélekben. A „legtragikusabb” költő, ahogy Arisztotelész nevezte, noha nem tagadja az istenek tevékenységének áldásos oldalát, mégis olyan eredendő kétértelműséget mutat fel az isteniben magában, s kiváltképp az emberi lélekben jelentkező hatásaiban, mely magában foglalja a démoni-pusztító oldalt is. Akár egyfajta pszichologizálásként fogjuk fel Euripidész drámaköltészetét – mondván, nála az emberi lélek sötét mélyeibe költöznek a korábban külsőnek tudott isteni hatalmak –, akár nem – utalván az istenek hagyományos-mitologikus szerepére darabjaiban –, a kép a tekintetben nem változik, hogy a legigézőbb és a legszörnyűbb nála ugyanarról a töről fakad. Tekintsünk akár a természet erőire, akár az emberi kultúra vívmányaira vagy éppen az emberi benső különös rezdüléseire, a legcsodálatosabb és legborzasztóbb (*to deinotaton*) ugyanazon valami két oldalaként tárul elénk, nem két külön szféra hatásaként. Akárcsak Szophok-

⁹⁰ Vö. *Ión* 533d skk., ahol a múzsai tevékenységet Szókratész az istennel elteltséghez (*entheosz*), a megszállottsághoz (*enthusziaszmosz*), az önkívülethez/elragadtatottsághoz (*eksztaszisz*) és az őrzőgéshez (*mania*) kapcsolja. Később Arisztotelész beszél ugyan a megszállott (*manikosz*) és elragadtatott (*eksztatikosz*) költőről (*Poétika* 1455a, 32. sor, skk.), ám nála ez már nem az istenektől való elteltséget, hanem a költői képzelet hatását takarja.

⁹¹ Vö. Állam 377e skk., *Törvények* 899d skk.

lész *Antigonéjának* híres első sztaszimonja⁹² vagy az *Oidipusz Kolónoszban* esetében, Euripidésznél is együtt jelentkezik az isteni a démonival, a tiszta a szennyessel, a sorsverte az áldást hozóval.⁹³

A fentiek során az őrjöngés és kijózanodás euripidészi ábrázolását *Az őrjöngő Héraklészben* egyfajta fenomenológiai elemzésnek vetettük alá, melyben e tudati folyamatok különböző stádiumait az illúzió képződésének és szertefoszlásának megfelelően tagoltuk. Az őrjöngés két fokozatát a *mania* és *lüssza* kifejezésekkel jellemezve kiindulásképpen az illúzió személy-, hely- és cselekvésvonatkozását vettük figyelembe, azaz az illúzió „tárgyát”, illetve ennek hiányát. Ennek segítségével kibonthatóvá vált mind az Euripidész által ábrázolt *mania* különös antropológiája és mimetikája, mind a *lüssza* véres pszeudológiai és praktikája, mind pedig a kettő sajátos topográfiája. A borzalmakból való visszatérés észleleti és emlékezeti zavarainak megmutatása után végül a test, a sors és az istenek fogalma képezték azt a keretet, melyen belül a tragédia – úgy tűnik – elkezdte felbontani önnön szövetét.

⁹² Lásd Heidegger híres elemzését: Heidegger (1995) 52. §, 74. skk. o.

⁹³ Hasonlóval találkozunk például a homéroszi (nagy) *Aphrodité-himnuszban* is, ahol Ankhiszész Aphroditéval való találkozásának tapasztalata egyszerre mutatja a csodás és a rettentő élményét. A numinózusban (isteniben, szentségesben) rejlő eme ambivalenciát és az istenközeliség, istentapasztalat összetett struktúrájának vizsgálatát ismeretes módon először Rudolf Otto dolgozta ki, aki talán a *mysterium tremendum* fogalmában ragadta meg leginkább a szóban forgó fenomént. Bár elemzéseiben főképp biblikus anyagra támaszkodik, e kategóriáját átvihetjük – mutatis mutandis – a görög vallási tapasztalatra is. Lásd R. Otto (1997) 23. skk. o.

PLATÓN „PALEOANTROPOLÓGIÁJA”

A lakomában az Erósz-t dicsőítő negyedik beszédet Platón Arisztophanésszel, a komédiaköltővel mondatja el.⁹⁴ Elmeséli a híres androgün-mítoszt, majd magyarázatot fűz hozzá. Végső konklúziója szerint Erósz a teljesség vágya és keresése, mivel ahhoz vonzódunk a szerelemben, akivel hajdanán egy testet alkottunk, s akitől el lettünk szakítva. A szerelmi egyesülés során visszanyerhetjük eredeti állapotunkat, a szerelmi vágy (*erósz*) tehát ősi természetünk helyreállítására irányul. A beszéd és a benne elmondott mítosz filozófiai relevanciájával kapcsolatban többféle kétely szokott felmerülni. Az egyik arra vonatkozik, hogy a történet Arisztophanész szájából hangzik el, így nem vehető teljesen komolyan, inkább komédiába illő tréfaként értelmezhető.⁹⁵ Mindezt alátámasztják a beszédben lévő humoros elemek, például az arra való utalás, hogy ha az emberek még mostani, szétvágott állapotukban is elbizakodottak maradnak, úgy Zeusz újból kettéhasítja őket, s akkor majd ugrálhatnak fél lábon. Szintén humoros, vagy inkább ironikus/szatirikus az a megjegyzés, hogy az istenek atyja tulajdonképpen azért nem pusztította el az eget ostromló ősi fajtát, mivel ekkor elmaradtak volna az áldozatok és a tisztelet, amelyeket az istenek az emberektől kapnak. A másik ellenvetés a beszéd túlértékelésével szemben az, hogy habár nagy népszerűsége tehet szert a benne megfogalmazódó „nagy ő” elmélet miatt, filozófiai jelentősége mégis csekély.⁹⁶ Részint éppen népszerűséget eredményező mivolta okán, hiszen ez az elmélet nem annyira a valóságos szerelem filozófiai értelmezése, mint inkább egyfajta be nem teljesülő „romantikus” vágyálom, melynek szentimentális hangulatainkban átadhatjuk magunkat. Részint pedig azért, mivel a Diotimától származó tanítás több ponton cáfolja, vagy legalábbis kiigazítja az itt elhangzottakat, márpedig vélhetően a Szókratész által előadott beszéd közvetíti leginkább Platón saját álláspontját a szerelem kérdése kapcsán. Ezt Szókratész személyén túl az is alátámasztja, hogy a Diotima-beszéd, ha nem is maradéktalanul, de jól illeszkedik más dialógusoknak

⁹⁴ Platón: *A lakoma* 189c–193e.

⁹⁵ Lásd pl. Taylor (1997) 308. skk. o.

⁹⁶ Lásd pl. Comte-Sponville (2001) 273. skk. o.

az ideákhoz való eljutást ábrázoló szöveghelyeihez, például az Államához, illetve a másik nagy szerelmi dialógus, a *Phaidrosz* felfogásához. Úgy tűnik tehát, hogy az androgün-mítosz és Arisztophanész egész beszéde inkább könnyed, komédiaköltőhöz illő tréfa, szórakoztató felvezetés, mintsem igazi filozófiai súllyal bíró szövegrész.

Az alábbiakban mégis szeretném e történetet félig-meddig komolyan venni, hogy segítségével felvázoljam Platón komikus és mitikus „paleoantropológiáját”. Minderre az eddig elmondottakat figyelembe véve a következő megfontolások alapján nyílik lehetőség. Először is meggondolandó, hogy végső soron ez a beszéd is éppúgy Platón alkotása, mint a többi, s mint ilyen, figyelmünkre tarthat igényt. Előfordul a platóni dialógusokban, hogy egy később megcáfolt elmélet önmagában is fontosnak bizonyul, mint például Kalliklész álláspontja a *Gorgiaszban*. Másodszor, itt nem is egyszerűen mítoszértelmezéssel, hanem egy részben eredeti mítoszalkotással állunk szemben.⁹⁷ Még az olyan interpretációknak is megvan a relatív érvényük, mint amelyet például Prótagorasz Prométheusz mítoszához fűz a nevét viselő dialógusban, jelen esetben tehát kevésbé valószínű, hogy egy kidolgozott mítosz pusztán díszként szerepeljen a szövegben. Mindezen túl a platóni írásokban szereplő mítoszok esetében általában is felvethető, hogy azok – hasonlóan más mítoszokhoz – olyan, potenciálisan mindig megújuló értelemgazdagságot mutatnak fel, melyet a filozófiai logosz sohasem meríthet ki teljesen, illetve sohasem írhat felül végérvényesen. Ez igaz a Platón által átvett „eredeti” mítoszokra éppúgy, mint az átértelmezettekre, s mindenképpen érvényes a mítoszok (tovább)költésére. A mítoszok újraolvasásának és újraértelmezésének lehetősége tulajdonképpen független attól is, hogy a platóni szöveg zárásaként szerepeljen (például a túlvilágmítoszok a *Gorgiaszban* és az Államban) vagy reflexió tárgyává válnak a dialógus során (például a *Phaidrosz* mítoszai). A fentiek azt igazolják, hogy Arisztophanész mítosza nem „intézhető el” olyan könnyedén.⁹⁸

Ám létesíthető egy további út is az androgün-mítosz részleges „rehabilitálása” felé, s most ebben az irányban indulunk el. Ugyanis a szöveget nem kizárólag erotikus mítoszként olvashatjuk, hanem antropogóniai és antropológiai mítoszként is, mely az emberi létállapotról mond valami

⁹⁷ A mítosznak ugyanakkor vannak orphikus és keleti (héber, indiai stb.) előzményei, illetve párhuzamai. Lásd Hedwig (2016) 6. és 23. skk. o.

⁹⁸ Platón mítoszkezelésének sokféleségéről – mely a kritikát, átértelmezést, szelektálást, továbbköltést stb. egyaránt átfogja – lásd Catalin Partenie: *Introduction*. In Partenie (2009) 1. skk. o. Vö. Betegh (2007) 18. skk. o.

lényegeset számunkra. Természetesen a két szempont, az *erotikus* és az *antropológiai* összefügg a mítosz két aspektusaként vagy oldalaként. Úgy vélem, hogy amennyiben ezúttal nem az előbbire összpontosítunk, mint általában, hanem az utóbbira, úgy a mítosznak olyan jelentése is kibontakozhat, mely amúgy jobbára rejtve marad. Ehhez az szükséges, hogy ne ugorjunk túl hamar a mítosz végkövetkeztetéséhez, mint tettük bevezetőnkben, s mint történni szokott, azaz ne pusztán a szerelmi egyesülés teljességélményére koncentráljunk, hanem mintegy „lassítsuk le” a folyamatot, és vizsgáljuk meg egyenként a mítoszbeli történések fázisait részletesebben. A következőkben ezért szakaszokra bontva elemzem az emberré válás platóni-arisztophanészi mitikus sémáját.

A GÖMBEMBEREK

Arisztophanész történetében az ember kezdeti állapota a gömbállapot, négy karral, négy lábbal, két arccal.⁹⁹ Az ősi embereknél három nem (*genosz*) volt, férfi(-férfi), nő(-nő) és férfi-nő (*androgünosz*). Az elsőt a Nap (Héliosz), a másodikat a Föld (Gé), a harmadikat a Hold (Szeléné) gyermekei alkották. E lények ereje és bátorsága szörnyű (*deinon*) volt, gondolkodásuk nagyratörő, és a klasszikus *hübrisz* példajaként megkíséreltek az égbe feljutva rátámadni az istenekre. Arisztophanész két mitikus párhuzamot említ velük kapcsolatban, Ephialtész és Ótosz, illetve a Gigászok történetét, érdemes ezeket egy kicsit szemügyre vennünk.

Az előbbiek anyja egy ősi mitológiai hőroina, Iphimedeia volt,¹⁰⁰ aki ugyanúgy Poszeidón leszármazottja volt, mint férje, a gigász Alóeusz. A szintén óriásira növő ikreket apjuk után Alóadáknek (*Alóadai*) nevezték, ám Homérosz magát Poszeidónt teszi meg nemzőjüknek.¹⁰¹ Az Olümposzra az Ossza hegyét, arra pedig a Péliont akarták tenni, hogy azon keresztül az égbe felhágva rátámadjanak az istenekre. A késő ókori szerző, a mitográfus pszeudo-Apollodórosz hozzáteszi, hogy azzal is fenyegetőztek: a tengert hegyekkel töltik fel és szárazföldet csinálnak belőle, a földből pedig tengert;¹⁰²

⁹⁹ A képzet utalhat, talán paródiaként, Empedoklész elképzeléseire (B 29., B 57. és B 61. DK). Lásd erről Taylor (1997) 310. o., Hedwig (2016) 6. o., Stewart (1905) 409. o.

¹⁰⁰ Érdekesség, hogy egy Püloszban talált, i. e. XIII. századból származó lineáris B táblán szerepel egy Iphimedeia (*i-pe-me-de-ja*) nevű istennő, aki talán az eposzbeli hősnő korábbi alakja. Az sem érdektelen, hogy a bronzkori Püloszban valószínűleg Poszeidón (*po-se-da-o*) volt a fő istenség, akit női párjával, Poszidaiciával (*po-si-da-e-ja*) együtt tiszteltek.

¹⁰¹ Lásd *Odiüsszeia* XI., 305–320.

¹⁰² Lásd Apollodórosz: *Mitológia* Első könyv, VII./4.

azaz tulajdonképpen egy földrengéssel, szökőárral és özönvízzel járó kozmikus katasztrófát terveztek ki. Végül az arisztophaneszi mítoszban is fontos szerepet játszó Zeusz és Apollón végeztek velük, vagy – más változatok szerint – egymás kezétől estek el egy szarvasra vadászva.

A Gigászok (*Gigantesz*) Gaia, a Földanya gyermekei, akik Hésziodosz szerint ugyanúgy az Uranosz levágott nemi szervéből a földre kicsöppenő vérből keletkeztek, mint az Erinnuszok vagy a kőrisnimfák, a Meliák, így egyúttal az ősi, égi szerelemistennő, Aphrodité Urania testvérei is.¹⁰³ A halandó gigászok a küklópszokkal együtt istenekhez közeli lények, ahogy azt a phaiákok Odüsszeusznak elmesélik.¹⁰⁴ Végül az istenek pusztították el őket a gigantomakhia során, miután ők is fellázadtak Zeusz s a többi olümposzi ellen, mint testvéreik, a titánok vagy éppen Tüphón.¹⁰⁵

E történeteket szemügyre véve először is azt láthatjuk, hogy az alóadák és a gigászok története egy olyan korba vezet vissza, amelyben az olümposzi rend még nem szilárdult meg, Zeusz hatalma veszélyeknek volt kitéve. Ez az időszak az istenharcok, a *theomakhiák* kora, a világ uralásáért folyó háborúké. Ez a veszély, másodsor, a világ rendezettségét is érinti, hiszen ezek az ősmitológiai lények és erők a határvonalak feloldására, a létszférák felborítására törtek, így lázadásuk a kozmosz káoszba való visszacsúszásával fenyegetett.¹⁰⁶ Jól példázza ezt az óriási ikerpár szándéka, akik a föld és a víz, a levegő és az ég határait mosták volna el, ha tettük valóra válik. Ez a korszak, harmadszor, az isteni és az emberi közti határok meghúzásának kora is, mely párhuzamokat mutat Prométheusz és a mékónéi lakoma idejével, mikor az istenek és az emberek világa végérvényesen kettévált.¹⁰⁷ E folyamat ambivalenciáját mutatja, negyedszer, az, hogy ezek az istenek ellen lázadó halandó lények még közel állnak az istenekhez, nagyravágyásuk egyszerre felfuvalkodott gög, túl magasra törés (*hübrisz*), mely kiváltja az isteni irigységet (*phthonosz*) s az ezzel járó büntetést, ugyanakkor az istenihez hasonló állapot is, istenközelség, melyet a későbbi heroikus kor a hírnév (*kleosz*) vágyában őriz meg. Talán az egész görög létfelfogás egyik paradox voná-

¹⁰³ Lásd *Istenek születése* 185. skk.

¹⁰⁴ Lásd *Odüsszeia* VII., 205. skk.

¹⁰⁵ Tegyük hozzá, hogy Platón más helyeken (pl. *Euthüphrón* 6b, Állam 378c skk.) magát a gigantomakhia megtörténtét is megkérdőjelezi.

¹⁰⁶ Nem a hésziodoszi Khaoszba, amely tátongó nyílást, régiót, a *Timaios*ban szereplő *khóra* mitikus előképeként eredendő helyet jelent, amelyben a világ létrejöhet, hanem káoszba, rendezetlenségbe, a lét határok nélküli ősalapotába, amelynek filozófiai szinten inkább az anaximandroszi *apeiron* feleltethető meg. A tárgyalat mítoszokhoz lásd például Kerényi (1977) 22. skk. o. és 137. skk. o., valamint Vernant (2002) 37. skk. o. A Khaoszhoz Kirk–Raven–Schofield (2002) 75. skk. o.

¹⁰⁷ Lásd Hésziodosz: *Istenek születése* 535. skk.

sát mutatják fel ezek a történetek, hiszen a nagyságra törekvés és a határok betartásának ezzel ellentétes követelménye egyszerre jelenik meg bennük, a mérték (*metron*) oly kényes fogalmát állítva előtérbe és kérdésessé téve. Ötödször pedig azt találjuk, hogy e történetekben a Zeusszal szemben nagy önállóságot megőrző olümposzi isten, azaz Poszeidón szerepe igen fontossá válik.¹⁰⁸ Ne feledjük, ő az, aki az *Iliász*ban figyelmezteti Zeust saját hatalma korlátaira, és felvázolja a létszférák felosztását Kronosz három fia, vagyis Zeusz, Poszeidón és Hadész között! Eszerint az ég és a levegő Zeuszé, a tenger Poszeidóné, a föld mélye Hadészé, ám a föld színe, ahol az emberek élnek, hármuk közös fennhatósága alá tartozik.¹⁰⁹ Azt se feledjük, hogy Poszeidón, a Földrázó (*Ennoszigaiosz*), mint földrengésekért és özönvizekért felelős istenség a korlátozással együtt részben fenyegeti is az égi Zeusz által uralt világot. Végül, hatodszor, emeljük ki újra, hogy a gömblényekkel együtt emlegetett Gigászok is Uranosz megcsonkításakor jönnek létre, mint Aphrodité, a szerelemistennő.

Nagy jelentőségű, hogy a platóni-arisztophanészi mítosz ebbe a mitológiai vonatkoztatási rendszerbe illeszti a gömbszerű „ősemberek” történetét. A párhuzamok az ősi embereket mintegy félig preolümposzi alakokként tüntetik fel, akik az isteni létmódhoz közelítettek, ám szembe is kerültek az istenekkel. E mítosz lényei másfelől csak részben hasonlatosak a Kronosz aranykori uralma alatt élő emberekhez, ahogy azt Hésziodosz elbeszéli, sok tekintetben inkább a Zeusz uralkodásához köthető réznemzedéket idézik.¹¹⁰ Platón már a *Gorgiasz*ban relativizálja Kronosz korának tökéletességét,¹¹¹ ott a prométheuszi előrelátás és cselképességét kellett megszüntetni, míg itt, *A lakomában* az ember túlságos hatalmát. Másfelől sem a hésziodoszi világkorszak-elképzelésben, sem a *Gorgiasz* eszkatológiai mítoszában, sem az androgünmítoszban nincs szó az ember halhatatlanságáról, csak Hésziodosz másik elbeszélése, a Pandóra-történet számol be olyan ősi állapotról, melyben az ember (a férfi) eredetileg a halhatatlan istenekhez (*theoi athanatoi*) volt hasonlatos. Arisztophanész szerelemmítoszában tehát nem a halhatatlanság, hanem a hatalom és az egészlegesség az ősi ember része. Ezek a gömbemberek a folyamat vége felől tekintve valóban teljességet képviselnek, ám olyan teljességet, mely – mint látjuk – a világ nem-teljességének, befejezetlenségének állapotát idézi fel, a régi és az új istenek, az istenek és a kozmosz, az

¹⁰⁸ Vö. W. F. Otto (2002) 34. o.

¹⁰⁹ Lásd *Iliász* XV., 185. skk.

¹¹⁰ Lásd Hésziodosz: *Munkák és napok* 108. skk.

¹¹¹ Lásd *Gorgiasz* 523b–e.

isteni és az emberi szféra közti viszony tisztázatlanságát, a határok képlékeny voltát.¹¹² Az ember eredete tehát a lét megszilárdulása előtti állapotba nyúlik vissza, az eldöntetlenség és kétértelműség állapotába, vagyis paradox módon éppen a teljesség az, ami az ősi emberi lét ambivalenciáját okozza.

A gömbemberek születése és származása is érdekes. Nem Prométheusz alkotja meg őket földből és vízből, mint Apollodórosz mondja az emberi fajról.¹¹³ Nem a Föld szülöttei, mint a *Menexenosz* (237b skk.) vagy az *Államférfi* (269a skk.) ősi emberei, s nem is az istenek hozzák őket létre a Föld belsejében a négy elemből, mint ahogy a *Prótagoraszban* (320d skk.) hangzik el. Ezek a lények a Föld és az Ég gyermekei, mint a gigászok, ám megváltozott értelemben. Nem Gaia és Uranosz szétválásakor jönnek létre, hanem asztrális lények, a Napnak, a Holdnak és a Földnek sarjai, amire alakjuk is utal.¹¹⁴ Nem egy eredendő szétválás szülöttei, hanem egy szintén eredendő szétválás szülői, világszerűek, magukban teljesek, s épp ezzel fenyegetik az istenit.

ZEUSZ (IS) BEGURUL

A második fázis két mozzanatot rejt magában. Zeusz kettévágja a gömbembereket, majd utasítására Apollón tovább alakítja őket.¹¹⁵ Figyelemre méltó, hogy az ókori Hellászban e két istenség közös tevékenységének legfontosabb területe a jóslás volt, különös tekintettel a delphoi jósdára, így a mítosz második fázisa egyfajta delphoi tanításként is értelmezhető. Apollón két fontos dolgot tesz. Megfordítja az arcot, és begyógyítva a vágás okozta sebet, megképezi a köldököt. Lássuk mindennek szimbolikáját! Három emberi testtájékról van szó, az arcról, a köldökről és a nemi szervekről; ennek megfelelően az emberi lét három (vagy négy) alapjellegzetességéről, a tekintetről, a születésről és a szexualitásról/szaporodásról. E háromból a köldök csak most jött létre, a másik kettő megvolt eddig is. Másrésről e három

¹¹² Walter F. Otto éppen a szilárd létalakzatok, a személyiséggel rendelkező alakok (*Gestalt*) szemléletében látja az ősmitológiát meghaladó homéroszi istenkép lényegét. Lásd W. F. Otto (2002) 28. és 43. skk. o.

¹¹³ Lásd Apollodórosz: *Mitológia* Első könyv, VII./1.

¹¹⁴ Érdemes megemlíteni, hogy a *Timaios* szerint (44d) az emberi a gömbölyűségével a kozmosz alakját utánozza.

¹¹⁵ Az ősi emberek szétvágása talán (parodisztikus) utánzata Dionüszosz-Zagreusz sorsának, mely különösen az orphikus misztériumokban és antropogóniában kapott szerepet. Eszerint az emberek a Dionüszoszt széttépő és felfaló, és mindezerért Zeusz által villámmal agyonüjtött titánokból felszálló füst kormából keletkeztek, így isteni és titáni természetet is hordoznak magukban. A mítosza Platón is utal a *Törvényekben* (701c). Vö. Burkert (1996) 298. o.

még nem egy síkban van, hiszen az arc és a köldök már elől helyezkedik el, a genitáliák hátul, míg eddig az arc és a genitáliák egy irányban voltak. A gömbembereknek ugyanis voltak nemi szerveik, ám a mítoszról úgy tűnik, nem használták őket, mivel az égitestektől származtak, nem saját fajtájuktól. Tekintetük kifelé meredt egyfajta nem-tekintetként, szaporodásuk – ha volt egyáltalán – mindezzel nem függött össze. Köldök híján eredetük nyoma külső alakjukban rejtett, testük kompaktsága, teljes kifelé irányulása nem a másik embernek szólt, nem őt célozta meg, hanem az isteneket, így az, hogy emberi eredetet nélkülöztek, összefüggött tekintetük és egyesülési képességük tulajdonképpeni hiányával.

Mindez megváltozik Zeusz tette által. És ahogy a félbevágottság állapota is megvilágította visszafelé az ősi, félbevágatlan állapotot, ugyanígy hátratekintve tudjuk kikövetkeztetni, hogy Apollón közreműködése nélkül milyen lett volna az ember sorsa. Félbevágottként saját eredete szó szerint a háta mögött lenne, és nem látná ezt. Nem lenne szeme előtt a seb, melyet a vágás okozott, és e seb háta egészét befedné, nem koncentrálna egy pontra. Épp ezért lényeges a gyógyítás, a jóslás, a mérték és az önismeret istenének tevékenysége. A szövegből kiderül, hogy éppen a célból fordítja az arcot a vágás felé, „hogy félbevágottságát szem előtt tartva mérsékelje magát az ember”, s meghagyja a köldököt, „emlékeztetőül (*mnémeion*) az ember hajdani viselt dolgaira”¹¹⁶. A köldök, az eredet helye tehát egyúttal az emlékezet helyévé válik, az eredetre való emlékezés helyévé. Az eredet emlékezete ugyanakkor az emlékezet eredete is, hiszen csak ekkor jelenik meg a múlt s vele az időbeliség tapasztalata is az ember számára. Csak a félbevágott embernek van emlékezete (*mnémé*), épp azáltal, hogy kettévágott ismertetőjelként, szimbólumként (*szümbolon*)¹¹⁷ egyúttal saját emlékjelévé (*mnémeion*) válik. Az önismeret, a *gnóthi szeauton* delphoi parancsa az arisztophaneszi mítoszban az emlékezet és a mértéktartás parancsaként hangzik el. Az arcnak és a köldöknek, a tekintet és a születés helyének egy síkba helyeződése a tulajdonképpeni emberi tudat megszületésének a mozzanata.

Ugyanakkor azt is figyelembe kell vennünk, hogy természetesen Platón tisztában volt azzal, hogy az emberi köldök „valójában” fizikai megszületésünk nyoma, szülőanyánkkal való egykori összekötetésünk, egységünk emlékjele. Hogy az elbeszélte mítoszban ez a szerelmesünktől és szexuális társunktól való megfosztottság jelévé válik, az azt mutatja, hogy az anya–

¹¹⁶ *A lakoma* 190e–191a, Telegdy Zsigmond fordítása.

¹¹⁷ *A lakoma* 191d. Lásd ehhez Hedwig (2016) 9. o.

gyermek kapcsolat helyébe, annak vonatkoztatási rendszerébe a szerelmes-párt állítja. Az anyával való biológiai egység helyébe – azt szublimálva vagy transzcendálva – a szerelmessel való szexuális egyesülés lép, miáltal az anya szerepét szimbolikusan a szerelmes veszi át.¹¹⁸

Másfelől ebben az állapotban – a nemi szervek elhelyezkedése miatt – nincs még szexuális egyesülés, nincs még szerelmi vágy (*erósz*), csak kiélegületlen, sóvárgó vágyakozás (*pothosz, epithümia*) az egyesülésre. Végül ezek az emberek ebbe a tétlenségbe haltak bele. Nemzésük és megtermékenyülésük a földben történt, mint a tücsköké, így szaporodásuk és szexuális egyesülésük nem járt még együtt.¹¹⁹ Ez egyrészt egyfajta atavizmus, hiszen akár az állatvilágot nézzük, akár a mitikus teogóniákat, az egyesülés nélküli szaporodás mindig ősbibb szinteken történik, másrészt tulajdonképpen visszatérés a földből születés mítoszához. Emiatt mondhatjuk, hogy az ez idáig az emberi tudat mégsem született meg még egészen, ebben az átmeneti és atavisztikus állapotban a szexualitás és a szaporodás nem állt még az eredetre emlékező tudat előterében.

SZIMBÓLUM VAGY RELIEF?

Az utolsó isteni beavatkozás ismét Zeuszé. Áthelyezi a nemi szerveket előre, így létrejön Erósz, a vágy, a szerelem és a szexualitás lehetősége, illetve a szexualitás összekapcsolódik a gyönyörrel és a kielégüléssel, adott esetben a szaporodással is. A szerelmi élvezeten és a szaporodáson túl megjelenik a lelki-szellemi egyesülés vágya is, ezáltal az ősi teljesség és egység helyreállításának különféle fokozatai rajzolódnak ki, melyeket majd más alapokról kiindulva a Diotima-beszéd bont ki. Másfelől fennállhat a veszély, hogy ha az ember még mostani helyzetében sem tart mértéket, és nem képes az istenek tiszteletére (*euszebeia*), újból ketté lesz vágva, s ugrálhat fél lábon, vagy olyanná válhat, mint a sírkövek domborművei.¹²⁰

Itt meg is állhatunk egy kicsit, mert Arisztophanész mítoszának és beszédének befejezése számos problémát vet fel. Elérkeztünk tehát az ember

¹¹⁸ Freud ugyanakkor a mítoszban utalást lát a halálösztrönre is. Lásd Freud (1991) 101. skk. o. A köldök szerepének újraértelmezését tekinthetjük akár – Julia Kristeva kifejezésével – „az anyai hatalom kisajátítása” újabb példájának is.

¹¹⁹ Érdekes, hogy Plátón egy másik mítoszban (ld. *Phaidrosz* 259a skk.) éppen a tücsköket (vagy a kabócákat) eredezteti olyan egykorvolt emberektől, akik a múzsák dalát hallgatva tetlenül és étlen-szomjan haltak meg, majd változtak át ciripelő állatokká.

¹²⁰ Lásd *A lakoma* 190d és 193a.

jelenlegi állapotába, mely azonban – ha komolyan vesszük a tréfásnak tetsző fenyegetéseket – nem feltétlenül a végső állapot. Az ember arca, köldöke és nemi szerve már teste elülső felén helyezkedik el, egy síkban. Ahogy eddig is láthattuk, a platóni testfilozófia a testet jelentéssel „ruhazza fel”, és összekapcsolja a lelki-szellemi diszpozíciókkal éppúgy, mint az idővel vagy az istenekhez való viszonyulással. Ebből kiindulva mondható, hogy az ember jelen állapotában tekintete és tudata az eredetre és a szülésre/nemzésre irányul, vagyis jelenéből teste által tekinthet vissza múltjába, s tekinthet előre jövőjébe. Ez a múlt és jövő ugyanakkor nem az individuumé, hanem az emberi nemé, az ősöké és az utódoké egy genealógiai láncolatba illeszkedve. Másfelől az individualitáson való túllépés nem csak a biológiai reprodukció révén lehetséges, hiszen az ősi három nem szétvágása három (vagy négy) eltérő szexuális preferenciát eredményez, a fiúszerelmet (*paideraszteia*), a nők közti szerelmet¹²¹ és a heteroszexuális kapcsolatot férfúi és női oldalról, márpedig a biológiai szaporodás lehetősége csak az utóbbi (két) esetben áll fenn. A történet így nemcsak a szerelem, hanem az eltérő szexuális attitűdök aitiológiai mítosza is. Ugyanakkor némiképp zavarba ejtő, hogy míg Zeusz végső tette – úgy tűnik – elsősorban a szaporodás és a szexualitás összekapcsolására irányult, hiszen a „tücsökállapotban” ez nem volt meg, addig a mítosz lezárásában már nemcsak megjelenik az azonos neműek közti kapcsolat, hanem a fiúszerelm tekintetében fel is értékelődik, míg a heteroszexuális viszonyok és a gyermeknemzés vagy a házasságtöréssel, vagy a szokások kényszerű betartásával lesz összefüggésbe hozva.¹²² Mintha Arisztophanész beszéde, mely eddig erősen antropogóniai, sőt anatómiai jellegű volt, most elhagyná az emberi testfelépítés mitikus magyarázatát, és a test feletti *paideraszteia* dicséretébe fordulna, hogy a testi helyett inkább valamiféle lelki egység helyreállításáról szóljon. Úgy tűnik, mintha a „relief-állapotra” tett talányos utalás éppen a biológiai értelemben vett szexust állítaná be *hübriszként*, sőt *aszebeiaként*, ezáltal egyfajta metafizikai/teológiai aszketizmust hirdetne. Ha kettőből nem négy, hanem egy akarunk lenni,

¹²¹ A magyar fordításban a „leszboszi szeretők” (191e) szerepel a görög *hetairisztriai*, azaz hetérák helyén. A kifejezéshez és általában a női homoszexualitáshoz lásd Dover (2001) 209. skk. o. Érdemes megemlíteni, hogy a római meseköltő, Phaedrus ezópusi meséi közt van egy (IV., 15), mely a homoszexuális és lesbikus vonzódást szintén antropogóniai történetbe ágyazza, ám nála a részeg Prométheusz az, aki az ember megalkotása során némely esetben tévedésből férfi nemi szerveket tesz nőkre, és nőiket férfiakra.

¹²² Lásd Joó (1996) 12–14. o. Éppen ezért eléggé ironikus, hogy az igaz férfiszerelmek örök egymáshoz kapcsolódásának leírásakor a szöveg Héphaisztosz szétéphetetlen láncát hozza szóba. A jelenet ugyanis félreérthetetlen utalás Aphrodité és Árész házasságtörésére. Lásd Homérosz: *Odüsszeia* VIII., 266–367. o.

ha a Sok vágya, a szaporodás helyett az Egy vágya, az igazi szerelem hajt, csak akkor tiszteljük az isteneket igazán. Mindennek azonban ellentmond az, hogy habár az egyesülésnek nem a szerelmi élvezet (*aphrodisziaszmosz*) a lényege, ez mégsem kizárt, hiszen Zeusz végső tette nem pusztán a szaporodást kapcsolta a szexualitáshoz, hanem az élvezetet, a kielégülést is.¹²³ Így az ember esetében nemcsak születése és szaporodása, hanem élvezetének forrása is tekintete és tudata előtt áll. Az a döbbenetes élmény pedig, amikor az élvezet közben az ember a másik szemébe pillant, még inkább megfoszthatja a szexualitást pusztán animális mivoltától. Az emberi test nemcsak saját múltjának és jövőjének a jelét viseli magán, nemcsak ősei és lehetséges utódai láncolatába illeszthető, hanem a vágy, az élvezet és a tekintet révén egy jelenlévő Másikra is irányul.

Van egy további fontos probléma. A közkeletű elképzelésekkel ellentétben azt kell mondanunk, hogy ha a mai fogalomhasználatból indulunk ki, akkor a klasszikus kori Athénban nem létezett homoszexualitás. Ugyanakkor tulajdonképpen heteroszexualitás sem. Ez két dolgot jelent. Egyrészt nem nagyon volt rá példa, hogy valakinek a szexuális magatartása kizárólag azonos neműek felé irányuljon, másrészt arra sem, hogy kizárólag másneműek felé. Ha így tekintjük, inkább valamiféle kiterjedt biszexualitásra kell gondolnunk vagy egyidejű, vagy életkoronként változó értelemben. Ám éppen ezért a szexuális viselkedési formák nem képeztek identitást, mint manapság, vagyis nem épültek be az egyének önmeghatározásába, hiszen ennek csak más identitásokkal szemben van értelme.¹²⁴ Ennek fényében Platón mítosza egy radikális újdonsággal, a meghatározott szexuális identitás „feltalálásával” szolgál, melyre talán csak azért nem figyelünk fel, mert látszólag közel áll a modern elképzelésekhez. Az androgün-mítosz ugyanis arról is szól, hogy egy ember szexuális vonzódása kizárja más típusú vonzódásait, mivel ez mintegy az ő saját ősi természetében rejlik, annak megfelelően, hogy a Nap, a Föld vagy a Hold sarja-e. Szinte a ma divatos genetikai determináció korai előképére gyanakodhatnánk, ha nem tudatosítanánk azt, hogy a szövegben a biológiai származás és ennek a háromféle ősi természetnek a továbbadódása két különböző dolog. Születünk ugyan valamilyen szexualitással, ám ezt nem

¹²³ Érdemes lenne persze elgondolkodni azon, hogy a nemi szervek előre helyezése miért játszhat fontos szerepet a gyönyör elérésében azonos nemű partnerek esetén. Talán a férfiak esetében itt a combközi közösülésre gondolhatunk. Lásd Dover (2001), 127. skk. o. Nők esetében mindez még nehezebben értelmezhető. Ám az is elképzelhető, hogy a szöveg nem utal szexuális pozitúrákra.

¹²⁴ Lásd Foucault (1999–2001) 1. kötet: *A tudás akarása*, 46. sk. o. és Dover (2001) 13. skk. o.

genetikailag örököljük, és ennek megfelelően nem is így örökítjük. Szexuális identitásunk mitikus ősökre vezethető vissza, és a mitikus eredetre utal.

Elmondható tehát, hogy az ősi, egységes emberi természet helyreállítása, a „szerelmi időutazás” a vizsgált mítosz alapján visszatérés ehhez az istenekhez közeli, ám az istenit egyben fenyegető állapothoz. Janus-arcú, miként az ősi állapot. Szimbólum mivoltunk arra figyelmeztet, hogy az ember hiánylény, léte értelme mintegy önmagán kívül van, a Másiknál. Ha ezt feledve újra veszélyezteti az istenit és a világ rendjét, úgy elvesztheti jelenlegi állapotát is, és olyanná válik, mint egy dombormű a síron. Erósz igazi hívásának nem szabad ellene szegülni, mert a vágyban valami isteni lakozik.

MÍTOSZ ÉS TÖRTÉNELEM

Az a történelemfogalom, amit modernitás kialakított, s amelyet módosulásokkal ugyan, de mindennapjainkban és tudományos tevékenységünk során is használunk, meghatározható jellegzetességekkel rendelkezik. Eszerint a történelem egyszeri és megismételhetetlen, egyetemes és egyirányú folyamat, mely valamiféle céllal és értelemmel bír, ami összefügg az ember által létrehozott és tételezett értékekkel.

E fogalom meghatározása több fontos kérdést vet fel. Meg kell vizsgálni, vajon honnan erednek a történelem e jellemzői, illetve milyen eltérő megközelítésmódoktól határolódik el. E jellemzők gondolkodástörténeti eredetének felmutatása nem választható el bizonyos tágabb összefüggések vizsgálatától, mivel a történelemre vonatkozó elképzelések mindig is egy átfogóbb világnézeti-filozófiai rendszer részeként jelentkeztek, ez utóbbiak nélkül nem értelmezhetőek.

Kiindulópontunk az ismert állítás, mely szerint az európai gondolkodás történelemképe bibliai gyökerű. Ezért a bibliai történelemkép felvázolása során arra keresünk választ, hogy a benne meglévő sajátosságok döntően meghatározták-e a későbbi történelemfelfogásokat, s ha igen, miképpen. A bibliai megközelítés mely összetevői tették lehetővé a történelem modern fogalmának kialakulását, és melyek azok, amelyek nem voltak szekularizálhatóak problémamentesen?

A biblikus alapú történelemkép eltérő értelmezések kiindulópontjául szolgálhatott. Ezért ha emezt a mitikus, illetve az antik történeti szemléletől jól megragadható pontokon el tudjuk választani, reményünk lehet arra, hogy magyarázatot kapjunk a bibliaira épülő történetfilozófiák különbözőségeire, és egyúttal a mitikus tudat jellegzetességei is kirajzolódjanak.

A MITIKUS ÉS A BIBLIAI IDŐSZEMLELET

Először is szükséges néhány elemzésre támaszkodva a mitikus és a bibliai *időszemléletet* összevetnünk. Vannak, akik szerint e tekintetben nincs éles különbség az archaikus mítoszok és a bibliai szemléletmód között, így ez utóbbi besorolható egy általános mítosztipológia alá.¹²⁵ Mások álláspontjai szerint – néhol bizonyos teológiai megfontolásokkal összefüggésben – a bibliai felfogás valami többletet tartalmaz a mitikus világgéphez képest, és a történelmi gondolkodás felé mozdul el.¹²⁶ Ez utóbbi esetben természetesen még mindig kérdéses, hogy a Biblia mely rétegében vagy szövegeiben vélik felfedezni ennek nyomait. Ám olyan felfogás is akad, mely a Bibliát visszalépésnek vagy éppen tökéletlenebb formának tartja a mitológiához képest. A továbbiakban azzal a két előfeltevéssel élünk, melyek szerint lehetséges a mitikus gondolkodás általános jegyeiről beszélni, illetve hogy értelmes vállalkozás a Bibliában valami specifikust keresni a történelemfelfogással kapcsolatban. Vizsgáljunk meg néhány jelentős elemzést, hogy kérdéseinkre választ kaphassunk!

Elsőként lássuk Mircea Eliade gondolatait, melyeket *A szent és a profán* című munkájában fejt ki.¹²⁷ Szerinte a mitológiai gondolkodás nem feltétlenül múlt idejű, hanem továbbél a vallásos ember világgépében. A vallásos ember más idő- és térviszonyok szerint él és értelmezi magát, mint a szekuláris társadalmak tagjai. „A vallásos ember szemében a térhez hasonlóan az idő sem homogén és nem is állandó. Vannak egyfelől szent időintervallumok, az ünnepek ideje [...], másfelől van profán idő, a szokásos időtartam, amelyben a vallási jelentőség nélküli események zajlanak.” Eliade szemében tehát az idő heterogenitása az egyik lényeges jellemző, ezen belül az idők elkülönülése tartalmak szerint. A kétfajta idő közti kapcsolat azonban bonyolultabb ennél, ugyanis „a vallásos ember, rítusok segítségével, a szokásos időtartamból átléphet a szent időbe”. A kultusz, az ünnep, a rítus itt összekapcsolódik az időfelfogással és – a szerző részben rituális mitológiai megközelítése foly-

¹²⁵ Lásd például Leach (1969), Graves–Patai (1969) 5–12. o., Hahn István: *A két Krisztus-mítosz és a történelmi Jézus*, In Hahn (1982) 203–228. o.

¹²⁶ A homéroszi és az ószövegségi valóságábrázolás különbségéről a „mélységnélküliség” és „mélység” fogalmait mentén: Auerbach (1985) 5. skk. o.

¹²⁷ Ld. különösen *A szent idő és a mítoszok* c. fejezetet. In Eliade (1987) 61–106. o., fordította: Berényi Gábor.

tán – a mítosszal is. „A szent idő lényegénél fogva visszafordítható; voltaképpen mitikus ősidő, amelyet újból jelenvalóvá tesznek.”¹²⁸

Ez a mitikus ősidő így voltaképpen nem „folyik”, legalábbis nem úgy, mint a hétköznapi. A kozmogóniai aktus és a héroszok minden alapító tette ebbe az ősidőbe tartozik, melytől az ember nem távolodik el.¹²⁹ A rítusok ugyanis lehetővé teszik számára, hogy újra és újra valósággal visszatérjen ebbe az időbe, mintegy az istenek és a hősök kortársává váljon.¹³⁰ A kalendárium, az ünnepek évenkénti rendje ezt az időt egyfajta körforgásba rendezi, mely örök jelenként különül el az elmúlást hordozó profán időtől. Ezen ősidő prioritást élvez a hétköznappal szemben.

A mitikus múlt azért elsődleges a jelenhez képest (amennyiben ez ünnepen kívüli), mert a világ és az ember számára ebben az időben történtek a minden továbbit meghatározó események. A mitikus gondolkodásban „minden alkotást az idők kezdetén, *in principio* képzelnek el”,¹³¹ melynek oka, hogy a kozmogóniai mítosz – mely minden más alkotás mintája – tartalmazza az idő teremtését is. Márpedig e gondolkodás szerint nincs „üres idő”, vagyis egy dolog együtt keletkezik saját idejével, nem pedig belekerül abba.¹³² Ily módon a világ és az ember fennmaradása csak oly módon biztosított, ha képes az ember visszatérni eme időtlen ősidőbe, s az isteni minták után folyamatosan újraismételni a teremtő aktust. „Csak a mitikus esemény örök jelene teszi lehetővé a történelmi események *profán időtartamát*.”¹³³ A kezdet tehát mindig tökéletes a jelenbelihez képest, és eme jelen csak akkor folyhat

¹²⁸ 61. o. Mítosz és rítus kapcsolatához egy polemikus vélemény: Kirk (1993) 24–57. o. Vö. Hübner (1985) 186. skk. o.

¹²⁹ Az írásbeliséget nélkülöző kommunikatív emlékezet ún. *floating gap* jelensége (Vansina) is ezt példázza. Lásd Assmann (1999) 49. skk. o.

¹³⁰ Eliade (1987) 79. o. Kerényi Károly ezzel szemben a héroszokról szóló történeteket úgy értelmezi, melyek mintegy a mitológiai és a történelmi idő határán állnak: „az istenek megkövetelik a héroszokat: ők ugyancsak beletartoznak a mitológiába. Viszont átnyúlnak onnan egy későbbi korba: már nem a történetek idejébe, hanem a történelmi időbe. Épp az a lényeges különbség a héroszokról szóló elbeszélések és a tulajdonképpeni mitológia, tehát az istenmitológia és a vele sokszorosán összefonódó, vagy legalábbis vele határos héroszmitológia között, hogy az utóbbi többé-kevésbé összefonódik a történelemmel, nem egy időn kívüli »ősidő«, hanem a történelmi idők eseményeivel is, avagy olyan szorosan határos velük, mintha már történelem volna, nem pedig mitológia.” Lásd Kerényi (1977) 187. o., fordította: Kerényi Grácia.

¹³¹ Eliade (1987) 68. o.

¹³² A görög mítosz időábrázolásához lásd pl. Horváth Judit: *Zeus, Danaé és az aranyeső. Időábrázolás a mitikus történetekben*, In Horváth (2015) 9. skk. o. Kurt Hübner – részben Cassirer belátásait követve – pedig részletesen feltárja a mitikus időfelfogás strukturális jellemzőit, ám hozzá képest sokkal inkább hangsúlyozza a mítosz önmagából megérthető igazságérvényét. Lásd Hübner (1985) 142. skk. o. és Cassirer (2010) 123. skk. o. A szent időhöz lásd még: van der Leeuw (2001) 334. skk. o. Grassi (1957) 83. skk. o.

¹³³ Eliade (1987) 81. o. A neoplatonikus Szalusztiusz (Sallustius) úgy fogalmaz a mítoszlól, hogy az „[...] nem egy bizonyos időpontban történt, hanem mindig így van.” Lásd Lautner (2004) 38. skk. o.

át a jövőbe, csak akkor kerülheti ki a kaotikusba való visszazuhanást, ha ama mitikus múlthoz fordul vissza. Mindazonáltal Eliade szerint nem teljesen igaz az, hogy a vallásos ember eleve ellensége minden haladásnak. Új isteni kinyilatkoztatásokként a fejlődés során elért eredményeket nem utasítja el, hanem mintegy hozzáköti az eredet el nem múltó idejéhez.¹³⁴

Röviden összefoglalva Eliade a következőket emeli ki a mitologikus időszemlélet vizsgálatára:

- az idő nem homogén, hanem szakrális és profán összetevőkből áll;
- a szent idő a mitikus ősidő, melybe a rituálék során lehet átlépni;
- az ősidő mitikus múltja elsőbbséget élvez a tovafolyó jelennel szemben;
- az idő és a benne történő események nem elválaszthatóak;
- a kultikus év az ünnepi rítusok által körforgásba rendezi a szent időt, így az mintegy öröknek tételeződik.

Eliade szerint az Ószövetség e tekintetben újfajta megközelítést hozott. „A zsidóság számára az időnek kezdete és vége van. Meghaladják a ciklikus idő eszméjét. Jahve [...] már nem a kozmikus, hanem egy megfordíthatatlan *történelmi időben* nyilvánul meg.” A zsidóság Istenének „tettei *személyes beavatkozások* a történő történelemben; mély értelmük egyedül *az ő népe*, az általa *kiválasztott* nép számára tárul fel. A történelmi esemény ezzel új dimenziót nyer: teophániává válik.”¹³⁵ Megjelenik tehát a *linearitás* és az *irreverzibilitás* gondolata.¹³⁶ *Az örök visszatérés mítosza* című munkájában mindehhez hozzáteszi, hogy az ószövetségi felfogásban a történelmi események Isten és ember viszonyának helyei, vagyis önálló értékkel bírnak.¹³⁷ Ugyanakkor úgy véli, hogy inkább a történelem elszenvédéséről vagy elviseléséről van szó, ezért a messianisztikus elképzelések a történelmet az eljövendőben oldják fel.¹³⁸ Végül soron a jövő ilyen kitüntetettsége történelemellenes tendenciát mutat.

Eliade gondolatai kapcsán felmerül azonban a kérdés, hogy mennyire pontos ezekben a történelem szó használata. A mitológiai vallásos ember „éppúgy a történelem *termékének* tekinti magát, mint a profán ember, ám számára egyedül a mítoszokban megnyilatkozó *szent történelem*, tehát az istenek története fontos.”¹³⁹ Az istenek története azonban nem a véges ember

¹³⁴ Eliade (1987) 83. o.

¹³⁵ Eliade (1987) 103. sk. o.

¹³⁶ Vö. Taubes (2004) 18. sk. o.

¹³⁷ Eliade (1993) 153. sk. o., fordította: Pásztor Péter.

¹³⁸ Eliade (1993) 163. sk. o.

¹³⁹ Eliade (1987) 93. o.

történelme. Amennyiben a mitikus és a nem-mitikus történet szemlélet közti differencia kapcsán túlhangsúlyozzuk a ciklikusság és a linearitás, illetve a reverzibilitás és irreverzibilitás aspektusait, elsikkadhatnak más fontos szempontok. Ilyen például a történelem hordozójára, ágensére vonatkozó kérdés vagy a történelem univerzális mivoltának a problémája. Eliade az ószövegségi felfogást elemezve nem tematizálja Jahve/Elóhim transzcendens karakterét, mely megkülönbözteti őt az emberekkel egy azonos kozmoszban élő mitikus istenektől. Hasonlóképpen meg kell fontolni, hogy az Ószövegségen belül – pl. Deutero-Izajásnál – bizonyos tendenciák olyan ember- és népfogalom irányába mutattak, melyek lehetővé tették a történelem fogalmának kiterjesztését az egész emberiségre.

Eliade szerint a kereszténység még inkább megváltoztatta a történelmi idő értékelését. Mivel „Isten *testté vált*, tehát *történelmileg meghatározott, emberi létezését öltött*, a történelem megszentelhetővé lett.”¹⁴⁰ A kereszténység központi eseménye a történelem kitüntetett pontját jelöli ki, mely minden más történésnek értelmet ad. Ily módon a liturgikus idő is megváltozik, hiszen mintája nem az idők kezdetén, hanem a történelemben található. Az inkarnáció ezzel együtt egyfajta új idő kezdetét jelenti. Ugyanakkor a történelem megújítása itt az emberi egyén megtérésével, újjászületésével kerül összefüggésbe. Lukács evangéliuma alapján – „Isten országa tibennetek van”¹⁴¹ – az idők beteljesülése a hit aktusa által individuálisan tapasztalható és elérhető örök jelenvalóságot jelent. Ezen elgondolás végső soron ugyanúgy a történelem megszüntetését mutatja, mint az archaikus rítusok vagy éppen a zsidó messianizmus.¹⁴²

Továbbra is kérdés marad azonban, hogy a kereszténység számára milyen is az a történelem, amelynek középponti eseményét Krisztus életében és halálában látja. Az eszkatologikus és apokaliptikus elképzelések pedig azt a kérdést vetik fel, hogy a történelmi idő végezte, a vég állapota milyen módon kapcsolódik ahhoz az Országhoz, mely a hit által mindenki számára mindig nyitott marad.

Az ősidő kitüntettségét a mitologikus gondolkodásban Jeleazar Meletyinszkij is hangsúlyozza *A mítosz poétikája* című munkájában.¹⁴³ A mítoszok szerte különféle modellek segítségével szervezik meg a különböző életformá-

¹⁴⁰ Eliade (1987) 104. o.

¹⁴¹ Luk 17,21.

¹⁴² Eliade (1993) 188. o.

¹⁴³ Meletyinszkij (1985), fordította: Kovács Zoltán.

kat, s ezt bizonyos múltbeli események elbeszélésével valósítják meg. „Minden valamennyire is jelentős [...] fejleményt a mítosz a múltba, a mitológiai idő síkjába vetít vissza, beilleszti valamely múltbeli esemény elbeszélésébe s egy stabil szemantikai rendszerbe. A mitológia szemantikai rendszer, amely történelmileg magával a valósággal együtt változik, megőrzi múltba irányultságát, s az, hogy a múltról beszél, önkifejezésének egyik legfontosabb és sajátos, jellegzetes módja.”¹⁴⁴

Meletyinszkij szerint ez összefügg azzal, hogy a mítosz az időbeli és a kauzális viszonyokat azonosnak tekinti, így ama kezdeti időben található meg azok az erők, melyek a rítus által fenntartják az eleve adott rendet a természetben és a társadalomban.¹⁴⁵

A világ és az ember történetének továbbfolyása tehát a kezdetekben adott energia segítségével lehetséges. Ugyanakkor a szerző kiemeli, hogy a kalendárium szerinti rítusok által megvalósuló visszatérés az ősidőbe nem azonosítható feltétlenül a körkörös idő koncepciójával, sőt eredetét tekintve megelőzi azt: „az időnek olyan felfogása, hogy az [...] a természeti ciklust reprodukálja, a voltaképeni primitív mitológiában alá van rendelve a teremtő régmúlt és a mozdulatlan jelen dichotómiájának, noha maga ez a mozdulatlanság közelebből nézve esetleg valamiféle, a maga módján szervezett »helyben járásnak« vagy »keringésnek« is felfogható; a legarchaikusabb társadalmakban e ciklikus időmodell alá van rendelve a dichotóm időmodellnek.”¹⁴⁶

Meletyinszkij felfogásában a Biblia nem pusztán azáltal mutat szakítást a hagyományos mítoszokkal, hogy előtérbe kerül benne a mítoszok eszkatologikus, a világ végére való irányultsága, hanem hogy ezen eszkatológia egy lineáris időkeretbe ágyazódik be. Ennek oka a Biblia történelmi szemlélete: „A júdeai-keresztény finálszemléletet előkészítette a főbb bibliai mítoszok történelmi vagy áltörténelmi irányultsága – ezek a mítoszok jelentős mértékben történelmi hagyomány jellegét öltötték magukra.”¹⁴⁷

A bibliai elbeszélések olyan eseményekhez kötődnek, melyek nem az idők kezdetén, valamiféle ősidőben történtek, hanem a választott nép valóságos történelmében, melyet a különböző formák által áthagyományozott kulturális és történelmi emlékezet őrzött és őriz meg. Így például az Egyiptomból való kivonulásról vagy a Sínai-hegyi kinyilatkoztatásról úgy tudja a nép, hogy az „lett” és nem „mindig is volt”, sőt a mitikus mintákat is megőrző

¹⁴⁴ Meletyinszkij (1985) 219. o.

¹⁴⁵ Meletyinszkij (1985) 222. o.

¹⁴⁶ Meletyinszkij (1985) 226. o.

¹⁴⁷ Meletyinszkij (1985) 289. o.

teremtéstörténet is csak e történelmi eseményekből kiindulva nyer szakrális jelentést.¹⁴⁸ A történelmi minták jelentőségének ilyen fokú megnövekedése – Rudolf Bultmann-nal szólva – egy *demitologizációs* folyamat kezdeteként is értelmezhető. Ez a folyamat a rituális gyakorlatban is tetten érhető. Egyrészt az ószövetségi Isten az elbeszélte történetek során egyre több tevékenységi területet hódít el azon kánaáni népek isteneitől (Baálok), akikkel a zsidók érintkezésbe lépnek, ezáltal ezek a területek (pl. mezőgazdaság) is a történelmi és nem mitológiai isten fennhatósága alá kerülnek. Másrészt a nép azon ünnepeket, melyeket átvett szomszédjaitól, megfosztja természeti (termékenység, évszakok változása stb.) karakterüktől, és Isten és a nép közötti történelem egyes eseményeire való emlékezés ünnepévé változtatja, azaz a kultikus gyakorlat egyfajta *denaturalizálódásának* és *historizálódásának* lehetünk tanúi.¹⁴⁹ A demitologizáció ugyanakkor megnyitja az utat a jövő felé is. Mivel a jelentős események nem a mitikus ősidőben, hanem a történelmi múltban játszódtak le, így a jövő nyitott Isten szabad beavatkozása és a nép szabad válasza számára is.

Meletyinszkij a kereszténységet sajátos kettősségben írja le a mítosz vonatkozásában. „A mítosz Krisztus születését, halálát és feltámadását egyszeri történelmi eseménynek mondja el. Ugyanakkor az evangéliumokban leírt események az elkövetkező történelmi empiria vonatkozásában a minden kezdet eseményei, kifejezetten szakrális jellegűek, és teljesen paradigma érvényűek [...], vagyis megtartják a mítosz fő struktúráját.”¹⁵⁰ Úgy tűnik, e megállapítás mögött egy jól ismert probléma húzódik meg. A kereszténység központi tanítása szerint a történelmi Jézus egyúttal isteni személy is volt, öröktől fogva való létezéssel. Ha az Isten emberré válása egyszeri és megismételhetetlen aktus, akkor ez az esemény a történelmi idő azon pontját, melyben lejátszódott, olyan jelentőségűvé teszi, mely bizonyos értelemben a mítoszok ősidejéhez hasonló. Felmerülhet tehát az a gyanú, hogy az inkarnáció tana az ószövetségi történelmi gondolkodást remitologizálja. Azonban kérdéses marad, hogy a kereszténység szempontjából az említett „elkövetkező történelmi empiria” pontosan mit jelent.

Ugyanakkor a keresztény tanítás része a *parúszia*, a második eljövétel gondolata is, mely az idők végén következik be. E második inkarnáció a

¹⁴⁸ Vö. Gerhard von Rad: *Die biblische Schöpfungsgeschichte*. In Rad (1955) 29. skk. o.

¹⁴⁹ Tegyük hozzá, hogy hasonló – de nem ugyanolyan – jelenségeket a görög vallásban is találhatunk. Az V. századtól kezdve például kialakul Athénban néhány történelmi karakterű ünnep (*Epitaphia*, *Charistéria*), ezek azonban nem saját vagy átvett természetünnepek átalakításai, hanem eleve ilyenként jönnek létre. Lásd Hegyi (2002) 45. skk. o.

¹⁵⁰ Meletyinszkij (1985) 289. o.

történelmet eszkatologikus és apokaliptikus perspektívába állítja. Kérdés, hogy Jézus életének múltbeli eseménye és eme újbóli eljövetele miként feszíti ki e két pont közé a történelmet. Melyik válhat döntővé a történelem értelmezése szempontjából?

Az eszkatológia problémájának teljesebb megértését segítheti Brevard S. Childs *Mítosz és valóság az Ószövetségben* című könyve, mely keresztény megközelítésben elemzi a mitikus és a bibliai időfogalmat.¹⁵¹ Childs is a mitikus idő jellemzőjének tartja heterogenitását és tartalmához kötöttségét. Elemzésében kiemeli, hogy habár magának az időnek az eredete is a mitikus múltba van vetítve, ez maga időtlen valóságot fejez ki. Ebből következően a mitikus szemlélet minden változást eme időtlen múlt részévé tesz, s ez kizárja az új, az addigiaktól gyökeresen eltérő megjelenését. Így a jövő tulajdonképpen visszatérés a múlthoz, a vég ideje pedig azonos az ősidővel (*Urzeit=Endzeit*). Mivel az eredet ideje nem választható el a benne történőtől, ezért a kezdetekhez való visszanyúlás az idő azonosságát illetve azonosítását jelenti.¹⁵²

Childs az idő bibliai kategóriáját vizsgálva is az ősi és a végidő kérdésére helyezi a hangsúlyt. Szerinte a ciklikus mítosz ellentétéként felfogott lineáris történelem nem bibliai kategória, hanem későbbi racionalizáció eredménye. A *linearitás*, mint meghatározó jellemző, a modern absztrakció terméke, mely az időt térbeliesítve fejezi ki. Az ószövetségi időfelfogás inkább egymásra-következést, sorrendet sugall, a történelmi beteljesedés jövőjébe vetett próféta pillantás például önmagában nem zárja ki a múlt és a jövő azonosítását. Childs figyelmeztet arra, hogy azon üdvtörténeti megközelítés, mely a ciklikus-lineáris ellentétpár kategóriáin alapul, a bibliai és a mitikus felfogás azonosítása helyébe a bibliai és a modern történeti fogalmak azonosítását állítja. E tévedések elkerülése végett más megoldást javasol. Eszerint az *Urzeit–Endzeit* minta megléte az Ószövetségben kétségtelen, Izrael megszabadulást hozó története az eszkatologikus időben megismétlődik. A legfontosabb eltérés az, hogy eme jövőben valami új, mégpedig nem várt valóság jön létre. Épp ezért a valóság itt már nem determinált ősi aktusok által, sőt a végidőbeli új válik a kezdet megítélésének kritériumává. Ami először csak leplezett formában jelent meg, az végül teljes intenzitással fog megnyilvánulni, vagyis az új a régi visszatérése, de mégis több annál. És mivel ezen új valóság Isten tettei által jöhet létre, melyeket a történel-

¹⁵¹ *Myth and Reality in the Old Testament*. Lásd Childs (1960).

¹⁵² Childs (1960) 72–74. o.

mi időben visz végbe, ezért az eljövendő nem szükségszerűen bekövetkező, hanem az eszkatologikus reményben adott. Childs szerint az Ótestamentum felhasználja ugyan a mitikus mintákat, ám ezeket új tartalommal tölti meg. Az eredeti és a végidő a kezdet és a beteljesedés idejévé válnak, és pedig ugyanazon történelmi valóságon belül. A mítosz által fenntartani kívánt ősi valóságot az Ószövetség a régi idő részének, tehát múlandónak tartja. Ezért a történelem profetikus képe teleologikus, a vég, a jövő felé tekintő. Csak a reménységben adott jövő fényében válhat a jelen értéket hordozóvá. Jövő és jelen éppen ezért állandóan sajátos feszültségben van, melyet a *tipológiai* interpretáció is kiemel.¹⁵³

Mindehhez hozzátehetjük, hogy a prófétai pillantás nem azonos a jóslással.¹⁵⁴ A jövőt csakis Isten látja, Izrael számára csak a történelmi eseményekre való minduntalan visszaemlékezés teszi lehetővé, hogy szert tegyen a beteljesülést elhozó idő perspektívájára.¹⁵⁵ Ezzel összhangban állítja Childs, hogy a zsidó kultikus gyakorlat részese az isteni üdvtörténet eseményeiben, mely a múltban gyökerezik és a jövő felé tart. Az új Izrael az az új realitás, ami az Ószövetségben megjelenik.¹⁵⁶ Ennek az új valóságnak megjelenése szempontjából Isten a kezdeményező fél, de csak a nép engedelmes válaszával jön létre.

Ugyanakkor a szerző keresztény álláspontja szerint az Ószövetség annak története is, hogy Izrael elutasítja az élet új útját. Ezért az Ószövetség az Újszövetségre van utalva, mely eme Új Izraelt Jézus Krisztusban találja meg. Vagyis Childs az eljövendő valóságot egy már beteljesült történelmi eseményben pillantja meg. És amennyiben eme új valóság belépett a történelembe, ezzel a történelemértelmezés saját vonatkoztatási pontja is áttolódhat ebbe. Vagyis Krisztus élete és halála nemcsak minden eljövendő esemény paradigmájává válik a kereszténység számára, hanem minden értelmezésnek is hozzá kell kapcsolódnia.

¹⁵³ Northrop Frye többek között éppenséggel a tipologikusságnak tudja be a szinkronikus mitológia diakronikussá válását a Bibliában. Lásd Frye (1996) 154. skk. o.

¹⁵⁴ Mely viszont nem azonos a pusztá jövőbe látással. Lásd a *Homérosz „fenomenológiája”* c. tanulmányt e kötet elején.

¹⁵⁵ „Az izráéli próféta egy meghatározott helyzet teljes aktualitásába szól bele. Szinte soha nem mondja meg egyértelműen [...], hogy mi fog történni a jövőben, amelyet föl kell tárnia hallgatósága előtt” – írja Martin Buber. A hamis próféciák mögött nem áll kérdés vagy alternatíva, velük szemben a valódi próféta „a döntés pillanatában szól, mégpedig úgy, hogy éppen a rossz hír szétkürtölése befolyásolja a döntés képességét.” Lásd Buber (1991) 129. o., fordította: Bendl Júlia.

¹⁵⁶ Childs (1960) 96. o.

EMLÉKEZET ÉS TÖRTÉNELEM A BIBLIAI ZSIDÓSÁGNÁL

A mitikus és a bibliai időkép, átfogóbban a mítosz és a történelem fogalmának mélyebb megértését segítheti elő az ószövetségi történelempép és emlékezetkultúra kapcsolódásának vizsgálata. Mindezt két lényegbevágó emlékezettörténeti szöveg bevonásával tesszük.

Jan Assmann *A kulturális emlékezet*¹⁵⁷ című művének ötödik fejezete tárgyalja a zsidó-keresztény emlékezőskultúra kialakulását, ennek második alfejezetében a *Deuteronomium* szövegét vizsgálva. Assmann könyvében a bibliai zsidóság tudományosan feltárható történetének és a kulturális emlékezetben megőrzött saját történelmének konfrontálása helyett azon emlékezési alakzatok és emlékezőközösségek kialakulását és működését írja le, melyek a nép önértelmezésében, identitásának formálódásában kulcsszerepet játszanak. E sajátos értelemben vett fenomenológiai-hermeneutikai módszer lehetővé teszi a szerző számára azt, hogy jórészt elkerülje a csapdát, melybe a modern történeti tudat s az erre épülő Biblia-kutatás gyakran beleesik. Ezek ugyanis általában eleve feltételezik a történelmi múlt abszolút meglétét egy homogén és indifferens időbeli közegben, hogy aztán e múlt mintegy csak arra szolgáljon, hogy a kutató pillantás kiemelje ismeretlenségéből. A történész pillantása ezen felfogások szerint olyan objektív perspektívát teremt, melynek legitimitását a modern tudomány sajátos módszertana biztosítja. Azonban e legitimitást, mely a történész saját jelenéből indokoltan fakadónál abszolúte nagyobb, sokszor e modern tudat és tudomány reflektálatlan előfeltevései adják. Ráadásul az e módszer mögött rejlő történeti tudás oly mértékben eltérhet a tárgyaként vizsgált emlékezőstípusoktól, azaz a történészi pillantás alanyának világképe a történelem tárgyaként szolgáló kultúrák világképétől, hogy az előbbi önmagában már nem leli fel az utóbbit. Így aztán félreérti a múlt múltbeli képét, és tévesnek, mitikusnak, naivnak, tudománytalannak stb. bélyegzi.

Assmann mindezzel szemben azt vizsgálja, hogy a történesek miképpen nyernek jelentést és jelentőséget egy adott kultúra, jelen esetben az izraeli emlékezetében. Tézise szerint az Egyiptomból való kivonulás és a területen kívülségben kapott kinyilatkoztatás, azaz a szövetségkötés olyan identitás-alapító, etnogenetikus aktusok, melyek Izrael számára minden későbbi di-

¹⁵⁷ Lásd Assmann (1999).

aszpóra közepette is biztosították az önazonosságot és így a fennmaradást.¹⁵⁸ Mindezek az események a *Deuteronomium*ban nyerik el ilyen jelentőségüket, mely az ún. *Egyedül-Jahve-mozgalom* monoteisztikus közösségének központi irata. Assmann szerint *Mózes V. könyve* egyben egy újszerű kollektív mnemotechnika alapító szövege. A szöveg megtalálásának legendája a szintén az ún. *Deuteronomistára* visszavezethető 2Kir 22, 2–13-ban található.¹⁵⁹ A szöveg megtalálási legendája maga pedig a zsidó-keresztény emlékezőskultúra egyik alapító története. A megtalálás emlékezés a Tóra egy feledésbe merült példányára, mely éppenséggel az emlékezés parancsait és módszereit is tartalmazza. A kollektív mnemotechnika Assmann által vázolt nyolc formája az emlékeknek a *biografikus* emlékezetből a *kommunikatív* emlékezetbe emelését szolgálja, illetve a legfontosabb formula, a kanonizáció előírása a kommunikatív emlékezet *kulturálissá* alakításáról rendelkezik. A külső, természetes támasztékokkal rendelkező emlékezeti helyszínek bensővé válnak, így a szent szöveg, mint „hordozható haza” (Heine) egyfajta szellemi Izrael létrejöttét teszi lehetővé.

Emberi és isteni találkozása a mitologikus gondolkodásban jobbára az istennel teli *természet* közegében megy végbe, míg a zsidóság esetében a *történelem* lép annak helyébe. Ez a történelem a nép története, Isten és Izrael együtt járásának története, az egyes ember e nép tagjaként áll szemben Istenével. Később, a kereszténységben a dolog megváltozik: a vallás elszakad etnikai gyökereitől, individuális módon spiritualizálódik, és ezáltal univerzalizisztikus tendenciák lépnek fel benne.¹⁶⁰ Természetesen éppen Izrael esetében láthatjuk, hogy az „etnikai” nem egyszerűen vérségi összetartozást jelent, hanem egy emlékezősközösséget, a közös múlt hagyománya általi önmeghatározódást. Láthatjuk tehát, hogy a nép története – mint Isten és Ember találkozásának helyszíne – sajátos módon összekapcsolódik az emlékezet helyeinek interiorizálódásával. Ugyanis nem egyszerűen egy objektíve adott tény történetet szervezi egybe a nép tagjait, hanem kiemelkedő eseményeknek a közös emlékezetben megjelenő képe. Ezen események emlékezte

¹⁵⁸ Lásd Assmann (1999) 197. skk. o. Hasonló következtetésekre jut Jacob Taubes is *Nyugati eszkatológia* című művében. Lásd Taubes (2004) 27. skk. o. és 37. sk. o. A nép önazonosságát megteremtő exodus- és Sínai-hagyományok mellé állítható még e tekintetben a sivatagi vándorlás hagyománya (a kádesi tartózkodásával együtt) és a honfoglalás hagyománya, ám ez utóbbi elbeszélése már kívül esik a Tórán. Néhányan – mint például Wellhausen nyomán Gerhard von Rad – ezért nem *Pentateukhoszról*, hanem *Hexateukhoszról* beszélnek, Mózes könyveihez Józsué könyvét csatolva. A üdvtörténet további eseményeiből a dávidi hagyomány emelkedik e magasságokba, ám ezt az ország kettészakadása után inkább Júdában ápolták, de tegyük hozzá, hogy később, az északi országgrész bukása után, ez dominánssá válik és a *Tóra*, illetve az egész *Tanakh* redakciója számára mérvadó lesz.

¹⁵⁹ Lásd Assmann (1999) 209. skk. o.

¹⁶⁰ Kicsit hasonló a helyzet – *mutatis mutandis* – a buddhizmus esetében.

meghatározza az azt megelőző és az azt követő minden történés értelmét, ezáltal a nép mindenkori önértelmezését, vagyis a teremtés éppúgy, mint az eljövendő e kiemelkedő emlékezetalapító események (kivonulás, Szináj stb.) felől szövődik bele az üdvtörténetbe.¹⁶¹ Külső megközelítésből úgy fogalmazhatunk, hogy egyrészt térben és időben különféle módon elhelyezkedő csoportok (törzsek) helyi hagyományainak egybeszervezésével van dolgunk, másrészt az egyén saját élettörténetének és emlékezetének a közösségéhez való hozzáfűzésével. E kettős mozzanat döntő jelentőségű a nép önkonstitúciójának tekintetében. Mivel a zsidó nép története során minduntalan ki volt téve a szétszórás, a beolvadás és a megsemmisülés veszélyének, ezért a pusztító felejtéssel szemben megparancsolt emlékezés saját létének elengedhetetlen feltételévé vált.

További adalékokkal szolgál a zsidó emlékezet és történelemkép kapcsolatának megértéséhez Yosef Hayim Yerushalmi *Záchor*¹⁶² című írása. A szerző kiemeli, hogy a történelem egésze értelmének gondolata tulajdonképpen először az ószövetségi zsidóságban jelentkezik. A mű – az isteni és emberi közti találkozás történelembe helyeződésének tárgyalása után – kitér arra, hogy e változás kihatott az izraeli vallás rituális és ünnepi rendjére is. A természet által orientált vallások ünnepei mitikus archetípusok megismétlései, melyek a történeti, „profán” időt felfüggesztik, illetve rituáléjuk kötődik a periodikusan ismétlődő természeti folyamatokhoz. A Bibliában ezzel szemben a történeti múlt kultikus szerepének kialakulását találjuk, vagyis a kultusz és az ünnepek itt már nem az örökké ugyanazon természet vagy a mitikus ősidő eseményeinek megjelenítései, hanem – mint fentebb már utaltunk rá – közös emlékezés Isten és a nép múltbeli tetteire, mely események így egy szakrális és egyúttal „világi” történelem részeivé válnak. E történet elbeszélése – első ízben és egyedülálló módon az emberiség történelmében – részévé válik egy nép szent iratainak.

Yerushalmi könyvének másik fontos tézisének így fogalmazza meg: „Azt tapasztaltuk, hogy a történelem értelme és a múlt emlékezete semmi esetre sem azonosítandó a történetírással. Ez a három elem a Bibliában természetesen összekapcsolódik, döntő pontokon átfedik egymást, s általában is a kölcsönös vonatkozások finom hálója szövi össze őket. Mégis [...] a posztbiblikus

¹⁶¹ Ezek az események a szent idő mintegy „felfakadási pontjai”, hogy ismételten Husserl kifejezésével (*Quellpunkt*) éljek, melyet véleményem szerint termékeny módon lehet átvinni a szubjektív időtudat elemzéséből az interszubjektív/kollektív időtudatába.

¹⁶² Lásd Yerushalmi (2000).

zsidóságban szét fognak ágazni.”¹⁶³ Nem egyszerűen világtörténelem és üdv-történet jól ismert megkülönböztetésével van tehát dolgunk, hanem a nép történetének üdv-történeti perspektívából való szemléletével, mely perspektíva a közös emlékezet által adatik.¹⁶⁴

Assmann ezzel szemben úgy véli, hogy ezen emlékezés gyakran nem a jelent megalapozó, hanem a jelent viszonylagossá tevő vagy egyenesen ennek kontrasztot vető („kontraprezentikus”). A kulturális emlékezet megtöri a mindennapiság egyidejűségét, és mintegy állandóan meglévő háttérként egy másik időbeli dimenziót teremt, ezáltal a nem-egyidejűséget is. Az éppen meglévő és a régmúlt – mely egyúttal figyelmeztetés, parancs, ígélet – között sajátos, feszültséggel teli tér keletkezik, mely az öneszmélés s a szabadság helye egyszerre.¹⁶⁵

A világtörténelem modern fogalmának a bibliai történelemfelfogáshoz való viszonya most új megvilágításba kerülhet. Tegyük egyelőre félre annak a kérdésnek kimerítő vizsgálatát, hogy a történelem újkori fogalma, a XVIII. században kialakuló történelemfilozófia vajon tekinthető-e – és ha igen, mennyiben – a Bibliában előbukkanó üdv-történeti gondolkodás, illetve az erre ráépülő (vagy épp ezzel ellentétes) keresztény eszkatológia és történetteológia szekularizációjának, avagy nem.¹⁶⁶ Ez utóbbi álláspont képviselői érvelhetnek és érvelnek például a modernitás újszerűsége, eredetisége mellett (Hans Blumenberg), avagy kiemelik azt, hogy a történelem modern fogalma ugyan végső soron biblikus eredetű, ám olyan mértékben eltorzítja azt, hogy jóformán felismerhetetlenné vált benne ez az eredet (Karl Löwith). Azt viszont mondhatjuk, hogy a történelem egészének értelmes és céllal bíró mivolta először az ószövetségi zsidóságnál jelentkezik. Úgy tűnik azonban, hogy bár e történelem egyetlen és egyetemes, miként egy az Isten, aki ennek ura – eltérően a történetek sokaságát megtűró görög mitológiától –, mégis ez az ószövetségi történelemkép megkülönböztetendő az „egyidejűség zsarnokságát” bevezető modern felfogástól. Ugyanis, mint láthattuk, a bibliai

¹⁶³ Yerushalmi (2000) 33. o., fordította: Tatár György.

¹⁶⁴ Az emlékeztettörténetben kulcsszerepet játszó *Deuteronomiumot* ezen üdvrendi szempontból értelmezi Gerhard von Rad is *Az Ószövetség teológiája* című művében. Lásd Rad (2000) 177. skk. o.

¹⁶⁵ *Nem-egyidejűségek egyidejűsége* jön tehát létre, hogy a hermeneutika egyik kulcsfogalmával éljünk, melyet az Husserl és Heidegger vizsgálódásaira alapozva dolgoz ki. Lásd például Koselleck (2003) 150. o. A fogalom megjelenik Gadamer-nél és Ricoeur-nél is. Mindez Odo Marquardnál összekapcsolódik a *polimitikusság*, a több történettel bírás eszméjével. Érdekes módon Marquard éppen e sok történettel (*Multiversalgeschichte*) rendelkezésben látja a szabadság szinte egyetlen lehetőségét korunk embere számára, és szembeállítja ezt az egyetemes történelem (*Universalgeschichte*) modern eszméjével, melynek monomitosza, egyetlen narratívája (vö. Lyotard) agresszíven lép fel az emberrel szemben. Lásd Marquard (2001) 251. skk. o.

¹⁶⁶ A kérdésre visszatérünk az Üdv-történet és eszkatológia c. fejezetben.

történelempé nem az éppen adott jelen abszolút perspektívájára épít, így nem beszélhetünk önmagát legitimáló modern haladás-konceptióról sem. E koncepció természetesen egyúttal relativizálja is önmagát, hiszen a jövőhöz képest a jelen már elavult, ám e jövőt jobbra csak ezen egyre gyorsabban elavuló jelen felől képes elgondolni, pontosabban szólva kikalkulálni. A zsidó nép emlékezőskultúrája viszont gondol a kettős időstruktúrára, s így a jelent mindig a kollektív és kulturális emlékezetben megjelenítő múlt háttére előtt szemléli. Az élő múlt hatalma oly nagy, hogy a túlságosan elbizakodott jelent bármikor önnön eredetére emlékeztetheti.

AZ ANTIK TÖRTÉNELEMFELFOGÁS

Az eddigiekből úgy tűnik, hogy azt a világtörténelem-fogalmat, mellyel kapcsolatban érdemes felvetni a történelmi vég kérdését, a Biblia közvetíti számunkra. Egyelőre azonban a fogalom fő összetevőinek csak némelyikét sikerült megtalálnunk. Néhány számunkra releváns véleményt megvizsgálva most azt kérdezzük, hogy vajon az antikvitás nem mitológiai, hanem *történetírói-gondolkodói* hagyománya kidolgozott-e olyan történelempogalmat, mely a bibliaival összekapcsolható.

Robin G. Collingwood a görög gondolkodás történelemellenességét elemezve a történet-elbeszélésekhez való tudományos és filozófiai hozzáállásokat veszi szemügyre. A változatlan és tökéletes természettel, a rendezett kozmosszal szemben a történelemváltozásokkal teli, így kérdéses, hogy lehet-e filozófiai vizsgálat tárgya: „A történetírás az emberi cselekvés tudománya: a történész azt veszi szemügyre, amit az emberek a múltban tettek. Ez viszont a változás világához tartozik, ahol a dolgok keletkeznek és elmúlnak. A görög metafizika szerint ezek nem lehetnek megismerhető dolgok, tehát a történetfilozófia is lehetetlen.”¹⁶⁷ Így az antik gondolkodás, miközben a változó és múlandó mögötti örök törvényszerűségekre szegezi tekintetét, úgy tűnik, szükségszerűen fordul el egy olyan folyamattól, melynek éppen hogy lényeges alkotóeleme az elmúlás. „Ezért mondja Arisztotelész,¹⁶⁸ hogy

¹⁶⁷ Collingwood (1987) 69. o., fordította: Orthmayr Imre.

¹⁶⁸ *Poétika* 1451b sk. Ahogy azonban Arisztotelész Platónnal – lásd az *Ión* vagy az *Állam* fejtegetéseit – szemben meglátja a költészetben rejlő igazságmózzanatot, úgy most vele szemben a történetírás pozitívabb értelmezésére hivatkozhatunk például Hayden White személyében, aki éppenséggel a történetírás és az irodalom tevékenységét közelíti egymáshoz. Lásd *A történelmi szöveg mint irodalmi alkotás* című írását, In White (1997) 68. skk. o.

a költészet tudományosabb a történetírásnál, mert a történelem empirikus tények pusztja gyűjteménye, a költészet viszont e tényekből egyetemes érvényű ítéletet alkot.¹⁶⁹

Mindehhez hozzátehetjük, hogy noha bizonyos elképzelések – például a sztoa filozófiája – a világegyetem változásait ciklikus rendbe szervezik, ily módon őrizve meg annak változatlan voltát, ebből mégsem vontak le tulajdonképpeni történelemfilozófiai következtetéseket. A platóni eszkatologikus mítoszok pedig inkább az individuális lélek sorsával foglalkoznak, mintsem az evilági történelemmel.¹⁷⁰

Collingwood szerint azonban a görög gondolkodás történelemellenessége csak látszólagos. Valójában éppen a múlandó iránti fogékonyságuk volt az örökkévaló keresésének oka. Drámáik és történetírásuk éppen azt mutatják, hogy „a görögök mindenekelőtt arra törekedtek, hogy szembenézzenek és megbékéljenek azzal, hogy az állandóság [...] lehetetlen. Az emberi ügyek szükségszerű változékonyságának ez a felismerése volt a görögök történelem iránti különös érzékenységének a forrása.”¹⁷¹ A szerző e változékonyság tapasztalása mellett azt emeli ki, hogy a klasszikus görögség a történelmet már nem a kikerülhetetlen végzetszerűség jegyében látta. Ha jelen is volt még a sorsszerűség eszméje, ez nem zárta ki a történelem befolyásolhatóságának gondolatát: „ez a történelemfelfogás szöges ellentéte a determinista felfogásnak, mivel a görögök alakíthatónak gondolták a történelem menetét, amelyet üdvösen módosíthat a jól irányított emberi akarat. Semmi sem elkerülhetetlen, ami megtörténik.”¹⁷²

Kérdés, hogy a Collingwood által említett jellemzők milyen mértékben függenek össze történelemfelfogásunkkal. A változás elismerése és a történelem alakíthatóságának gondolata valóban *világtörténelemképet* eredményez-e, vagy inkább csak *történetírást*, történetekkel való foglalatosságot?

A történelem ugyanis egyetemes, az egész emberiségre kiterjedő, még ha nem is foglal magába minden partikuláris történést, ahogy azt már a klasszikus német filozófia nagyjai Kanttól Hegelig felismerték. Ez az egyetemesség olyan ember- és istenképet igényel, mely által lehetséges bármely történések egy egész részeként való interpretálása. A nem csupán transzcendens, de az emberiség egészére tekintő Istent viszont az Ószövetségben lelhetjük

¹⁶⁹ Collingwood (1987) 74. o.

¹⁷⁰ Vö. Steiger (1970) 150. skk. o.

¹⁷¹ Collingwood (1987) 71. sk. o.

¹⁷² Collingwood (1987) 73. o.

fel, először Deutero-Jesájánál.¹⁷³ Mint láttuk, úgyszintén ószövetségi eredetű az a népfogalom, mely alapjául szolgált az univerzalisztikus kiterjesztésnek, hiszen ebből alakult ki a kereszténységben olyan individualitáskonceptió, melyben az egyének képesek egymással térben és időben is emberiséggé szerveződni.¹⁷⁴

Az eddig elhangzottakkal szemben Hannah Arendt több ponton ellentétes nézeteket fejt ki *A történelem fogalma* című esszéjében.¹⁷⁵ Szerinte a görögség a természethez és a történelemhez is a nagyság, a hírnév, a halhatatlanság gondolatai révén viszonyult. „A történelem és a természet kapcsolata tehát semmiképpen sem a szembenállás. A történelem megőrzi emlékezetében azokat a halandókat, akik tetteik és szavaik révén méltónak bizonyultak a természethez, s a múlhatatlan hírnév azt jelenti, hogy halandó voltuk ellenére az örökké létező dolgok társaságában maradhatnak.”¹⁷⁶ A történelem így a halhatatlanság lehetséges szférája az egyéni cselekvő számára, ezért ennek tettei kiemelkedő jelentőséggel bírhatnak. Arendt úgy véli, hogy ezzel szemben modern történelemfogalmunkat a folyamatjelleg uralja, melynek eredete a kartézianus kétely s az a gondolat, miszerint az ember csak azt ismerheti meg, amit ő maga alkotott. „A modern korban a történelem olyan formában jelent meg, amilyenben azelőtt soha. Most már nem az emberek tetteiből és szenvedéseiből épült fel; már nem az emberek életét befolyásoló események története volt; ember alkotta folyamattá vált, olyan egyetlen, mindent átfogó folyamattá, amely létezését kizárólag az emberi nemnek köszönhette.”¹⁷⁷ Így a modern elgondolás szerint a történéseknek nincs sem értékük, sem értelmük önmagukban, hanem egy rajtuk túlnyúló folyamat függvényei.

Arendt szerint ez, s nem a világtörténet vagy az egészként szemlélt emberiség fogalma különbözteti meg lényegesen a modern felfogást az antiktól. A folyamatosság, az időbeli egymásutániség túlhangsúlyozásának a következménye, hogy történelemtudatunkat a zsidó-keresztény hagyományra vezetjük vissza. E visszavezetés alapja az ebben fellelhető linearitás gondolata, illetve az isteni gondviselésé, melynek átfogó terve által a történelem kezdetel és véggel bíró folyamattá válhatott. Azonban ez a hasonlóság megtévesz-

¹⁷³ Lásd Buber (1991) 252. skk. o.

¹⁷⁴ Vö. Tatár (1993) 73. o.

¹⁷⁵ Lásd H. Arendt: *A történelem fogalma*. In Arendt (1995), fordította: Módos Magdolna.

¹⁷⁶ Arendt (1995) 56. o.

¹⁷⁷ Arendt (1995) 66. o.

tő, és csak a ciklikus teóriákkal való összevetésen alapul.¹⁷⁸ Szent Ágoston *De civitate Dei* című munkáját elemezve arra a következtetésre jut, hogy az ebben megtalálható felfogás gyökeresen eltér a miénktől. Eszerint ugyanis csak az üdvtörténeti események tekinthetők egyedinek és megismételhetetlenek, evilági történések ezzel szemben pusztán ismétlődő példák, melyeknek egymásutánja nem bír jelentőséggel, mivel már egyetlen új és alapvető igazságot sem tárhatnak fel.¹⁷⁹ Modern történelemfogalmunk viszont az evilágira összpontosít, benne ugyanakkor nem az ismétlődéseket látja meg. Vagyis az evilági történelem keresztény felfogása nem tér el lényegesen az antikvitásától, amiben mégis, az egyáltalán nem viszi közelebb a modern elképzelésekhez, melyek mind az antiktól, mind a kereszténytől különböznek. Mindehhez hozzáteszi: „A történelem modern fogalmától még ennél is idegenebb az a keresztény elgondolás, hogy az emberiségnek kezdete és vége van, hogy a világ az időben teremtetett, és végül, mint minden, ami időbeli, elenyészik.”¹⁸⁰ A modernitás végtelen folyamatot ismer, melynek sem kezdete, sem vége nincs, múlt és jövő irányába végtelenül meghosszabbítható, ezzel „megnyitja az emberiség földi halhatatlanságának lehetőségeit”. Arendt levonja a konklúziót: „Ami a világtörténelmet illeti, kezdetet és véget nem ismerő folyamatban élünk, ami ily módon nem tesz számunkra lehetővé eszkatologikus várakozásokat. A keresztény gondolkodástól mi sem lehetne idegenebb, mint az emberiség földi halhatatlanságának elgondolása.”¹⁸¹ Az emberiség földi halhatatlansága az egyéni halhatatlanság helyébe lépve tett szert ilyen jelentőségre a modernitás keletkezésekor: „Történelemfogalmunk, noha lényegében a modern korszak fogalmát jelenti, létét annak az átmeneti korszaknak köszönheti, amelyben a halhatatlan életbe vetett vallásos bizalom már nem volt harással a szekularitásra, s a halhatatlanság kérdése iránti közömbösség még nem született meg.”¹⁸²

Arendt azzal, hogy a történelem fogalmának elemzésében eme földi halhatatlanságot emeli ki, a modern felfogást inkább az antikhoz, mintsem a bibliaihoz közelíti.¹⁸³ Ugyanakkor mintha elsikkadna az emberiség fogalmának bibliai gyökere mellett. Szintén fontos megjegyezni, hogy a keresztény eredetű *történelemteológiai* (Augustinus) dualitásának sémája, mely profán és üdvtörténeti szintekről beszél, később, a modern gondolkodásban – Joachim

¹⁷⁸ Arendt (1995) 73–74. o. Vö. Childs (1960) 76. o.

¹⁷⁹ Arendt (1995) 75. o. Vö.: Cochrane (1944) 476. skk. o.

¹⁸⁰ Arendt (1995) 76. o.

¹⁸¹ Arendt (1995) 77. o.

¹⁸² Arendt (1995) 83. o.

¹⁸³ Arendt (1995) 84. o.

da Fiore nyomán –, bár megváltozott formában, de felbukkan *történefilozófiai* koncepciókban, úgy is, mint a történelem közvetlenül tapasztalható valósága, és a csak filozófiai spekulációval feltárható lényegi mivoltának ket-tőssége. Újabb nehézség a történelem értelme és a benne halmozódó értékek viszonya. Az Ószövetség nem ismer profán történelmet, nem dualisztikus a felfogása. Minden történés Isten tetteként és terveként értelmezhető benne. A kereszténységben viszont megtaláljuk a két világról szóló tanítást, mely részben a platóni metafizika örököse. Amennyiben az evilági történelem és az üdvtörténet szétválasztása összefügg az érzéki és az érzékfeletti valóság dichotómiájával, annyiban maga az üdvtörténet szolgálhat mintájául evilági történéseknek.

ÜDVTÖRTÉNET ÉS ESZKATOLÓGIA

Az antik, a keresztény és a modern történelemszemlélet összevetése, egyszerűsmind az eszkatológiai gondolat megértése kedvéért most Karl Löwith *Világtörténelem és üdvtörténet* című munkájához fordulunk.¹⁸⁴ A szerző sajátosságos, a történefilozófiai gondolkodás történetében visszafelé haladó hermeneutikai utat választ annak érdekében, hogy történelemfelfogásunk gyökereit megragadja. Kiinduló hipotézise szerint ezek a bibliai és a teológiai gondolkodásban lehetők fel, ám vizsgálata során a modern történeti tudat több olyan összetevőjét is felfedezi, melyek ezt megkülönböztetik mind az antik, mind a bibliai felfogástól. Mindez ugyanakkor nem zárja ki a hatástörténeti összefüggések meglétét.

Löwith, műve elején, a történelemfilozófia definíciójában kiemeli, hogy e kifejezés „a történelem olyan szisztematikus értelmezését jelöli, amelynek princípiuma összefüggést teremt a történeti események és következmények között, és egy végső értelemre vonatkoztatja őket.”¹⁸⁵ Ez a princípium, mely az empirikus történelmet úgy szervezi meg, hogy egy ezen kívül található pontra tekint, a transzcendens Istenbe vetett bibliai hithez kapcsolódik. Ezt a kapcsolatot kell felkutatni: „Történelmi gondolkodásunk itt következő történeti vázlatával azt szeretném megmutatni, hogy a modern történelemfilozófia a beteljesedésbe vetett bibliai hitből származik, s eszkatologikus előképének szekularizációjával ér véget.”¹⁸⁶ Ebben a felfogásban a történelemfi-

¹⁸⁴ Löwith (1996), fordította: Boros Gábor és Miklós Tamás.

¹⁸⁵ Löwith (1996) 39. o.

¹⁸⁶ Löwith (1996) 40. o.

lozófia elválaszthatatlanul összekapcsolódik a beteljesedést hozó történelmi végállapot gondolatával, mivel maga a történelem csak lehetséges vége felől nézve áll össze értelmes egészé. Löwith szerint a történelem átfogó értelmének kérdését a *rossz* tapasztalata hívta elő és az a bibliai remény, hogy eme rossz értelmét Isten felfedheti számunkra. A görögök más úton jártak, mivel tekintetüket a kozmosz tökéletes rendjére függesztették, mely kontrasztban áll a változás történelmi világával. De „sem a pogányság, sem a kereszténység nem adta át magát annak a modern illúzióknak, hogy a történelem előrehaladó fejlődés, amely a rossz és a szenvedés problémáját fokozatos megszüntetésükkel megoldja.”¹⁸⁷ Löwith tehát már itt jelzi, hogy a haladás-gondolat a modernitás sajátja, esetleg csupán vágyálma.

A zsidóság és a kereszténység számára a történelem elsősorban üdvtörténet. Az isteni tervbe vetett hit a történelemben teleologikus összefüggést feltételez, melyben minden esemény csak e célra, az időbeli beteljesedésre való tekintettel nyer értelmet. „Az a feltevés tehát, hogy a történelem végső értelemmel bír, egy végső cél-okot anticipál mint végcél, mely túlnő a tényleges történéseken. Az értelemnek és cél-oknak ez az azonosítása éppoly kevéssé zárja ki az események relatív jelentőségjelenségét, ahogy a történelem egésze sem zárja ki az egyes történéseket. A végső cél időbeli dimenziója így egyfajta eszkatológiai jövő, a jövő pedig számunkra csak a várakozásban és a reménységben van jelen.”¹⁸⁸

A jövő ilyen felértékelődése a múlttal szemben megfordítja az antikvitás szemléletét. Ezt a különbséget hordozza a jóslás megítélése is. Míg a jövő az antik ember számára megjósolható a múltból, a bibliai szemlélet a jövőt Isten szabad cselekvése területének tartja, s éppen ezért kiszámíthatatlannak.¹⁸⁹ Löwith a bibliai felfogás e jövőre illetve végső értelemre vonatkoztatottságát tartja olyan jellemzőnek, mely a modern történelmi tudatban is meghatározóvá válik, de megváltozott formában. Ugyanis a modern ember a jövőt már nem Isten és ember, hanem pusztán saját tettei számára tartja fenn, ezáltal magára vállalja azt, hogy a történelemnek értelmet adjon.¹⁹⁰ „Elhítheti magát, hogy jövőt ő maga teremtheti. Megismerhetetlennek tartja, hiszen

¹⁸⁷ Löwith (1996) 42. o. A modernitás, az újkori filozófia haladáshitének létrejöttében Odo Marquard *Fölmentések* című írása szerint kulcsszerepe volt a *teodicea* problémájának (lásd Leibniz) és a hagyományos metafizikai válaszok kimerülésének. Lásd Marquard (2001) 275. skk. o. Vö. Miklós Tamás: *A vonakodás filozófiája. Odo Marquard, a megtagadás-megtagadó*, In Miklós (2011) 325. skk. o.

¹⁸⁸ Löwith (1996) 44. o.

¹⁸⁹ Ismétetlen hadd utaljunk rá, hogy az antik jóslás jóval összetettebb jelenség, mintsem hogy leírható lenne a jövő pusztá meghatározásánál.

¹⁹⁰ Beszédes Hayden White művének a címe: *A történelem terbe*. Lásd White (1997) 25. skk. o.

maga akarja előidézni.¹⁹¹ A haladáshit a történelem alakíthatóságának gondolatával összekapcsolódva alkotja a modern történeti tudat specifikumát.

Mikor a szerző útja végén a történelem bibliai magyarázatához érkezik, bizonyos pontokon módosítja kiinduló téziseit. Eszerint a zsidóság számára a Messiás jövőbeli eljövetele, a kereszténység számára pedig Krisztus már bekövetkezett és egyben megígért újabb eljövetele olyan üdvtörténeti elgondolást mutat, mely a *világtörténelem* sajátos viszonyban áll. Az üdvtörténet maga igazolja mintegy a világtörténelem meglétét, de nem olvasható ki ez utóbbiból. A keresztény üdvtörténet álláspontjáról a történelem az egyén döntésének terepe, és ennyiben a túlvilági ítélet szempontjából lényeges. A történelemben nem az emberiség halad generációkon keresztül egy evilági cél felé, hanem a történelem egésze van alárendelve az üdvtörténeti beteljesedésnek. Így „a hit álláspontjáról a legjobb esetben is csak az mondható, hogy az üdvtörténet minden más történelmet magába foglal, mert a világtörténelem a bűnbeesésből ered.”¹⁹² A világtörténelem az üdvtörténetre utaló hasonlattá válik, az ember Istentől való elszakadását és lehetséges visszatérését példázza. Az üdvtörténet „elliptikus” sémája (jó–rossz–magasabb rendű jó állapot) az elszakadás és visszatérés révén a történelemre is ráilleszhető.¹⁹³ Mivel azonban ezen illeszkedés alapja egy hitt és remélt, de még meg nem valósult jövőbeli beteljesedés, az innen nézett történelemben sajátos eszkatológiai feszültség alakul ki az üdvtörténeti és a világtörténelmi vég között. Ez a feszültség a kereszténység számára mindenkor a jelen és a jövő közti feszültségként jelent meg.¹⁹⁴

Ha azonban sem a messianisztikus, sem a Krisztus-eseménybe vetett hit nem él már, a világtörténelem elveszti a beteljesedésre alapozott üdvtörténeti vonatkoztatási pontját. Löwith szerint éppen ez jellemzi a modern felfogást: „Jóllehet a modern történelmi tudat elvetette az abszolút jelentőségű központi esemény keresztény hitét, ám ragaszkodott annak előfeltevéseihez és konzekvenciáihoz, nevezetesen a múlthoz, mint előkészülethez és jövőhöz, mint beteljesedéshez. Úgyhogy az üdvtörténet egy előrehaladó fejlődés re-

¹⁹¹ Löwith (1996) 49. o. Rousseau, ezzel ellentétben, úgy vélekedett, hogy a történelem – szemben a természettel – épp azért megismerhető, mert a mi tettünk.

¹⁹² Löwith (1996) 237. o.

¹⁹³ Az „elliptikus séma” ott van – átalakított formában – a klasszikus történelemfilozófiákban, Kantnál, Fichtnél, Hegelnél, de még Marxnál is.

¹⁹⁴ Lásd Löwith (1996) 239. sk. o. Mindazonáltal magát a kereszténységet lehet e világra tekintő történelmi vallásnak, nem pedig eszkatológiainak tartani magán a kereszténységen belül is. Alan Wilson Watts például úgy véli, hogy a liberális protestantizmus ebbe az irányba mozdult el. Lásd Watts (1954) 206. skk. o. Persze már Max Weber nagy műve, *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* is e felé tájékozódik.

ménytelen teleológiájára redukálódhatott, melyben minden jelenlegi stádium a történelmi előkészületek beteljesedése. Világi haladáselméletté alakulva az üdvtörténet sémája természetesnek és bizonyíthatónak tűnhetett.¹⁹⁵

Mindehhez hozzátéhetjük, hogy a bibliai történelemszemlélet ilyesfajta teleologikusságát a keresztény nézőpont emeli ki. Csak az Újszövetségből (és esetleg a késő ószövetségi, illetve intertestamentális zsidó felfogásból) kiindulva mondható, hogy az Ószövetségben a messianisztikus hit a leglényegesebb alkotóelem. Hiszen az ó- és újtestamentumi gondolkodás nem pusztán abban tér el, hogy az előbbi várja a beteljesedést, az utóbbi pedig úgy tudja, hogy már megtörtént, hanem az is különbség, hogy magának a jövőbeli beteljesedésnek is csak a kereszténység ad olyan súlyt, hogy az az Írás értelmezésének legfőbb vezérfonalául szolgáljon.

Mindemellett és túl ezen az Ószövetség jövőképe mindig a kinyilatkoztatás „múltján” alapul. Bármilyen történeti vég csak az Istennel való találkozásokra visszaemlékezve tárulhat fel. A valódi próféta reflektál mindenkori jelenére, s a történelem értelmének és céljának, az üdvösséget hozó jövőnek a képe az ő számára nem magától értetődően, egyszer s mindenkorra adott bizonyossággal jelenik meg. A múlt tehát csak a jelen felől érhető el, viszont éppen azért érhető el egyáltalán, mert a hagyomány révén hozzákötődik. És mivel az ószövetségi történelemben profán és üdvtörténet nem válik szét, a történelem vége csak a fent leírt mozgás figyelembevételével értelmezhető.¹⁹⁶

A kereszténység Krisztus életére, halálára és feltámadására mint üdvtörténeti eseményre emlékezik, mely így a hit által jelenvalóvá válik, és nem a világtörténelmi múlt része lesz.¹⁹⁷ A megváltás és a második eljövétel viszont olyan üdvtörténetet rajzol fel, melyhez a történelemben élő individuumok és az emberi nem bizonyos értelemben másképp viszonyul. A kereszténységben ugyanis minden ember számára – saját halálában – megnyílik az a túlvilág, melynek törvényei az üdvtörténeti beteljesedés utolsó ítéletében érvényesülni fognak. Az apokalipszisben az eszkatológia minden történelem végét és minden értelem feltárulkozását jelenti. A keresztény történelemszemlélet tehát nemcsak abban tér el a moderntól, hogy az előbbi alárendelődik az üdvtörténetnek, az utóbbi pedig nem, és nem is csak abban, hogy az üdvtörténet

¹⁹⁵ Löwith (1996) 237. sk. o.

¹⁹⁶ Gershom Scholem bemutatja azt a folyamatot, amelynek során a rabbinikus zsidóság a kinyilatkoztatás és a hagyomány fogalmait összefűzte. Lásd *Kinyilatkoztatás és hagyomány mint vallási kategóriák a zsidóságban* című munkáját. In Scholem (1995) I. kötet 23–54. o.

¹⁹⁷ Amiképpen azt Kierkegaard is kibontja műveiben, például a *Filozófiai morzáokban*

véges történelmet mutat, a haladásba vetett hit pedig végtelen progressziót, hanem hogy a keresztény történelemben az egyén számára megelőlegeződik az, ami az utolsó időkben történik. Mindezzel természetesen összefügg az a probléma, hogy ez a szemlélet össze tudja-e kapcsolni az utolsó nemzedéket az időben is egészsként értett emberiséggel.

Löwith könyve végén tovább árnyalja a különböző történelemfelfogásokról rajzolt képet és levonja saját konklúzióit. Ezek szerint csak a zsidóság a tulajdonképpeni történelmi nép, mivel „az örök törvényt, mely a görögök szemében a látható égbolt szabályos mozgásában testesült meg, a zsidók isteni közbeavatkozások által irányított történelmük fordulataiban látták megmutatkozni.” Ezzel szemben a kereszténység hitre épülő közösség, melyből adódóan „a keresztény »népek« történelmi sorsa nem lehet tárgya a politikai történelem sajátlagosan keresztény értelmezésének.”¹⁹⁸ Sőt, s ez most itt a legfontosabb, a kereszténység számára Krisztussal, a központi üdvtörténeti eseménnyel „nem új – »keresztény« – korszak kezdődik el a világtörténelemben, hanem a történelem vége.”¹⁹⁹ Ezzel a gondolattal Löwith utat nyit a kereszténység egészének eszkatologikus értelmezése felé. Ha ugyanis a feltámadás egy vég kezdete, ezzel az üdvtörténet felszámolja a világtörténelem érvényességét. A történelem nem két korszakra tagolódik Krisztus által, hanem csupán idáig tartott, az ez utáni idő már csak üdvtörténetileg értelmezhető. Ebből következően a kereszténység is történelminek tarthatja a zsidóságot, de csak úgy, hogy a lezárult ószövetségi kor – mint egyetlen lehetséges történelem – részeseivé teszi őket, ám így e nép további létezéséről nehezen tud számot adni. Az ótestamentumi idő ebben a felfogásban azért történelem, mert a Krisztus-esemény felé vezet, amely így e történelem végeként ennek üdvtörténeti értelmezését adja. Az ezután következő pedig azért nem történelmi idő, mert nem egy újabb, teljesebb kibontakozás, hanem a világ vége felé tart. Kérdés, hogy ezen álláspont alapján mit jelenthet még a történelem értelmére vagy végére rákérdezni.

Löwith mindezek közben a se zsidó, se keresztény, se pogány, hanem „világi” modernitás történelemszemléletének kritikáját adja. Ennek alapja az, hogy a modernitás nem volt képes új koncepcióval előállni, csupán a régiekből tartott meg bizonyos motívumokat, miközben az alapjukul szolgáló meggyőződéseket elvetette. Ilyen megvilágításban a modern történeti tudat nemcsak következtelen és önmagát félreértő, hanem egyben fundamentu-

¹⁹⁸ Löwith (1996) 246. sk. o.

¹⁹⁹ Löwith (1996) 249. o.

mát veszített is.²⁰⁰ Így „az az állítás [...], hogy minden történeti tudatnak forrása a bibliai gondolat, hiszen előfeltételezi az eljövendő beteljesedés ígérését, megszorítást igényel. Különbséget kell tenni a történelmi eredet és annak lehetséges következményei között.”²⁰¹ Éppen ezért Löwith nem pusztán a szekularizálódás eredményének tekinti a modern történelemfelfogást, hanem egyfajta torzulásnak is. Illetve magát a szekularizálódást úgy értelmezi, mint ami nem egyszerűen világi célokat és értelmet helyez a túlvilágiak helyébe, hanem a történelem struktúráját is megváltoztatja, akár önmaga számára észrevétlenül is.

Ugyanakkor a modern szekuláris vagy éppen ateista szemléletmódot – Nietzsche által inspirálva – a kereszténység művének, illetve csak általa lehetséges gondolkodásnak tartja.²⁰² Történetfilozófiailag annyiban releváns ez utóbbi meglátás, amennyiben kérdés, hogy a modern történeti tudat képes-e valamit Isten helyébe állítani az átvett történelmi konstrukción belül. És ha ez a valami az ember (vagy az emberen túli ember) maga, akkor miképpen változik és változhat meg a történelem képe? Honnan és hogyan szerzi az emberiség az energiát, hogy a végtelen haladás eszméjét saját felelősségére maga konstituálja?

E fontos kérdéseket eltérő módon közelítik meg olyan gondolkodók, kik a kereszténység üdvtörténeti tanításához más oldalról közelítenek. Ezt láthatjuk Rudolf Bultmann *Történelem és eszkatológia* című munkájában.²⁰³

Bultmann szerint valódi eszkatológiai tanítást csak a kereszténységben találunk, mely a zsidó apokaliptika egyes elemeit is felvette magába. Ez az apokaliptika, midőn a ciklikusságot a két világkorszak (*aión*) gondolatával váltja fel, a mitikus kozmológiát oly módon historizálja, hogy az emberiség sorsát teszi a világ sorsa helyébe. Az újszövetségi szemlélet viszont, mivel a Krisztus-eseményre épül, mely egyúttal történeti esemény is, kiemeli a közösséget a történelemből. „Isten új népe a vég-idő közössége, eszkatológiai jelenség.” Épp ezért Bultmann – mint Löwith is – úgy véli, hogy az őskereszténység, önértelmezése szerint, nem folytatója vagy beteljesítője a történelemnek, hanem lezárása. Olyan utolsó generáció, mely számára a még éle-

²⁰⁰ Ennek lényeges következménye, hogy a hit helyébe lépő ész a történelem vége helyébe az evilági jövőt állítja, ezzel az *Ewigkeit* perspektívájából a *Zeitlichkeit* kilátástalanságába süllyed. Lásd Miklós Tamás: *Angelus Perditus*, In Miklós (2011) 294. o. Az újkor legitimitásáról értekező Hans Blumenberg természetesen más véleményen van.

²⁰¹ Löwith (1996) 248. o.

²⁰² Lásd Löwith (1996) 158. o.

²⁰³ Lásd Bultmann (1994), fordította: Bánki Dezső.

tében bekövetkező vég meghirdetett. Ez „azt jelenti, hogy az őskereszténységben az *eszkatológia elnyeli a történelmet*. Az őskeresztény közösség nem történeti, hanem eszkatológiai jelenségként értelmezi magát. Tudatában van annak, hogy már nem a jelenvaló világhoz tartozik, hanem a küszöbönálló új eónhoz.”²⁰⁴

Ugyanakkor már az Újszövetségen belül megtalálhatjuk az eszkatológia sajátos historizálását. A *parúszia* elmaradásából Pál, illetve János más-más történelemértelmezést alakított ki. Bultmann szerint Pál, antropológiai kiindulásából eredően, az emberi létezés alapján értelmezi az apokaliptikus történelemképet. A múlt bűn által meghatározott történelme és a Krisztus által elhozott üdvösség megfeleltethető az egyén életútjának, amennyiben az a bűnösségtől a megtérésig, a döntésig, a hit állapotáig tart. Ez az állapot azonban nem statikus, hanem dinamikus, hiszen mindig újabb döntést igényel. Szent Pál tehát felfedezi „az emberi lét történetiségét, azt a történetet, amelyet mindenki maga él át, és amely által elnyeri valódi lényegét”²⁰⁵ A keresztény élet eszerint „*folyamatos úton levés* a »már nem« és a »még nem« között”.²⁰⁶ Maga ez az út a keresztény számára a jelenvaló üdvösség állapota, melyet Krisztus hozott el.²⁰⁷ Később János elveti a jövő apokaliptikus eszkatológiáját, melyet Pál még megőrzött, így nála „a jelenbeli történésnek tekintett *eszkatológiai esemény koncepciója még radikálisabban bontakozik ki*.” Számára „*a holtak feltámadása és az utolsó ítélet jelenné lettek Jézus érkezésében*”. Ő tehát, Páltól eltérően, nem a keresztényi életet veszi alapul, hanem inkább „az egyes hívő földi élete utáni jövője lebeg a szeme előtt.”²⁰⁸

Bultmann felfogása szerint tehát Pál és János egzisztenciális megközelítésben átértelmezték az eszkatologikus közösség történelemképét. De míg Pálnál a történelmi idő utáni végidő jelene a parúziáig tart, addig Jánosnál az egyén halála a határ. Vagyis Pál az eszkatologikus jelent az individuum életéből érti meg, János viszont tulajdonképpen azonosítja vele.²⁰⁹ A történelem mindkét álláspont szerint véget ért Krisztussal, a világtörténelmi események

²⁰⁴ Bultmann (1994) 48. o.

²⁰⁵ Bultmann (1994) 56. o. Ezt az antropológiát fejti ki részletesebben *Az Újszövetség teológiája*. Lásd Bultmann (1998) 160. skk. o.

²⁰⁶ Bultmann (1994) 59. o.

²⁰⁷ Oscar Cullmann a bultmanni állásponttól adott kritikájában ugyanakkor rámutat arra, hogy az eszkatológia az Újszövetségben temporálisan értett végidőre (*Endzeit*), és nem az egzisztenciálisan értett döntés idejére (*Entscheidungszeit*) vonatkozik. Míg ugyanis a vég mindig döntést követel, addig nem minden döntési idő egyben végidő is. Lásd Cullmann (1965) 60. skk. o.

²⁰⁸ Bultmann (1994) 59. skk. o.

²⁰⁹ „A jelen mind Pál, mind János számára »köztes idő«, melynek »nemcsak kronológiai, hanem lényegi jelentése is van.« »A hívők elvették ebből a világból, és létük eszkatológiai lét, de azért még a világban élnek.« A jelen tartalmát e felfogás szerint az egyéni üdvörténet tölti ki. Lásd Bultmann (1994) 62. o.

nem relevánsak az üdvtörténet szempontjából. Annyiban historizálták az eszkatológiát, amennyiben a történelem vége utáni időt az individuális élet-történet felől közelítették meg.²¹⁰

Bultmann gondolatai a történelem vége problémájának újabb aspektusaira irányították figyelmünket. Ezek alapján az eszkatológia egzisztenciális értelmezésének gyökerei már az Újszövetségen belül megtalálhatóak. Kérdés viszont, hogyha ez az eszkatológia végül is hátrat fordít a történelemnek, milyen tanulságot szolgálhat számunkra. Talán felfedethetjük benne egy szekularizálódott eszkatológia egzisztenciális megértésének gyökereit? Vajon alkalmazhatóak-e világtörténelmi összefüggésekre az életút és a halál üdvtörténelmi analógiái?

Bultmann végső soron az egyháztörténelmi önértelmezésének kialakulásában látja a világtörténelem teleologikus interpretációjának csíráit. Mikor a közösség üdve és harcai kerültek az egyéni sors kérdésének helyébe, megnyílt az út a történelem először transzcendens, majd később immanens értelmének keresése felé. A haladáshat keletkezésének feltételeit eszerint a teleológia és az ágostoni tanítás szekularizációjának összekapcsolása teremtette meg. A bultmanni elemzés tehát arra helyezi a hangsúlyt, hogy a világtörténelem önálló értékének mind teológiai, mind evilági elismerése az eszkatológia individuális dimenziójának háttérbe szorulásával magyarázható. A közösség vagy akár az emberiség csak úgy tudott a világtörténelem hordozó alanyává alakulni, hogy az egyéni üdvtörténetet univerzalizstikussá tette. A végső állapot felé való közeledés révén vált a világtörténelem újra értelemmel telivé.

Az eszkatológia és az üdvtörténet egzisztenciális dimenziójának kiemelése a történelmet eltávolítja a mítosztól, sőt egyenesen egy *mítosztalanítási folyamat*ba ágyazza. Ehhez végezetül két dolgot tehetünk hozzá. Hogy egyrészt felkutatható a nemcsak az üdvtörténetben, de a mítoszokban is benne rejlő egzisztenciális dimenzió, másrészt a mítoszok életképességéről ad tanúbizonyságot ama tény, hogy sokszor bűvópatakként meghúzódnak vagy esztétikai relikviaként megőrizve, de megmarad a keresztény kultúrában, hogy aztán különböző formákban újjászülve kérdéssé tegye annak alapjait. A mitológia nem adja olyan könnyen magát.

²¹⁰ Bultmann máshol *e historizálást* mint egy *demitologizálódási* folyamat kezdetét értelmezi. Lásd Bultmann (1996) 22. skk. o. Az eszkatológia apokaliptikus illetve tipologikus értelmezése körüli problémák képezik alapját Rudolf Bultmann, Gerhard von Rad és Leonhard Goppelt vitájának. Utóbbi megfogalmazásában „mindkettő történelemértelmezése eszkatológiai irányultságú: az apokaliptika úgy értelmezi a történelmet, mint amely a végkifejlet felé tart, a tipológia pedig úgy, mint a végkifejlet előképét”. Lásd Fabiny (1996) 52. o., fordította: Mártonffy Marcell.

SZERELEM ÉS FELEJTÉS

A következőkben a romantikus szerelemfilozófia és szerelemvallás néhány aspektusát elemzem Friedrich Hölderlin és Friedrich Schlegel egy-egy regénye alapján. Vezérfonálul a felejtés motívumát választom, amely a szövegekben gyakran a Léthé folyamának mitológiai képzetével társul. E szövegekben nyilvánvalóan tetten érhető a platóni szerelemfilozófia hatása, ugyanakkor az emlékezet és a felejtés folyamata szintén tematizálódik Platónnál. Ha a szerelem és a felejtés jelenségeinek összefüggését feltárjuk a platóni filozófiában, úgy közelebb juthatunk a hölderlini és a schlegeli szöveg megértéséhez. Először tehát röviden felvázolom Platón emlékezet- és felejtéskonceptióját, illetve szerelemfelfogását.²¹¹ Ezután vizsgálom meg Hölderlin és Schlegel szövegének azon pontjait, amelyek különösképpen magukon viselik a platóni szerelemkép nyomait. Végül pedig elemzem a szerelem és a felejtés jelenségeinek kapcsolatát az említett két regényben.

EMLÉKEZET, FELEJTÉS ÉS SZERELEMFILOZÓFIA PLATÓNNA

Platón a *Menón*ban említi először az *anamnészisz* elméletét, a tanulás problematikája kapcsán.²¹² Bár már itt is összekapcsolja a lélek halhatatlansága és az újjászületés gondolatával, a visszaemlékezés és a felejtés részletesebb kidolgozását más dialógusaiban végzi el. Szókratész a *Phaidón*ban és a *Phaidrosz*ban fejti ki, hogy a lélek a testbe való költözés előtt birtokában volt ismereteinek, ám a születéskor mindezeket elfelejtette.²¹³ A tanulás így nem valami teljesen új elsajátítása, hanem visszaemlékezés az elfelejtettre, az elveszített saját újra elsajátítása. Az *anamnészisz* jelensége az emlékezet (*mnémé*) és az emlékezetvesztés/feledés (*amnészia*) folyamatába tagozódik be, így jelentése nem egyszerűen visszaemlékezés, hanem az emlékezetvesz-

²¹¹ E tanulmány Platón-hivatkozásai ezért kiegészítendőek a kötet korábbi két tanulmányában (*Homérosz „fenomenológiája”, Platón „paleoantropológiája”*) írottakkal.

²¹² Lásd Platón: *Menón* 81c–e.

²¹³ Lásd Platón: *Phaidón* 72e skk. *Phaidrosz* 249b skk.

tés állapotából való visszajövetel, az emlékezettel bírás visszaszerzése. Mivel tökéletes emlékezet csak a lélek tiszta, testetlen állapotában lehetséges, amelyben születésünk előtt, illetve halálunk után tartózkodik, így a filozófiai tevékenység tulajdonképpen nem más, mint egykorvolt és egykoron majd eljövendő állapotunk megidézése, azaz az érzékfeletti világ látványára való törekvés az érzéki világban.

Ám mi a helyzet a felejtéssel? E kérdés megválaszolásához a pamphüliai Ér látomásának eszkatológiai mítoszt hívjuk segítségül, amely az *Állam* X. könyvében található.²¹⁴ Platón itt – orphikus és püthagoreus tanokat követve²¹⁵ – azt fejtegeti, hogy a túlvilágon lévő lelkek, mielőtt újra testet öltenek, isznak a Léthé vizéből, pontosabban szólva a Léthé síkságán lévő Amelész folyóból, és ezáltal elfelejtik túlvilági létüket. Jól látható, hogy e tanítás eltér a hagyományos mitológiai elképzelésektől, melyeket Homérosznál találunk. Ott ugyanis a *pszükhék* a halál után isznak a feledés vizéből, míg itt a születés előtt. Éppen ezért itt már nem arról van szó, hogy a halál után emlékezetnélküli, testetlen árnyakként bolyongunk a Hadészban, mint a *Neküid*-ban, hanem arról, hogy maga a testet öltés által vész el emlékezetünk, földi létünk így a barlangszerű érzéki világunkba való bebörtönzöttségé válik. Életünkre a Léthé árnya vetül, és ebből csak a filozófia szabadíthat ki.

Ami a platóni szerelemfelfogást illeti, az egyik leg többet idézett tanítás *A lakomában* az Arisztophanész-beszédben hangzik el.²¹⁶ Mint fentebb már idéztük, az ősidőkben az emberi nemek száma három volt, a nő–nő, a férfi–férfi és a férfnő (*androgünosz*). A gömbszerű lényeket *hübriszük* miatt Zeusz kettévágta, így jött létre a mostani emberi természet. Mindegyikünk vágyódik ezért az elveszített másik fél után, s ez a vágy, az *erósz* munkálkodik a szerelemben. A beszéd alapján tehát a szerelem és a szexualitás nem pusztán testi vagy lelki vonzalom, hanem törekvés elveszített egységünk és teljességünk helyreállítására. Antropológiai szereppel ruházódik fel, hiszen emberi természetünk töredékességét hivatott orvosolni. A szerelem a még-nem-megosztottság ősi, mitikus állapotába kíván visszavezetni bennünket.

De milyen viszony van a filozófia és a szerelem között? Erre a Diotima-beszédben²¹⁷ kapunk választ. Diotima kifejti, hogy Erósz nem isten, hanem

²¹⁴ Lásd Platón: *Állam* 614b–621d.

²¹⁵ De utalhatunk Pindarosz szövegére, melyet Szókratész épp a *Ménónban* idéz (81b–c, fr. 133 Snell), vagy Empedoklész fragmentumaira (pl. B115, B118, B121, B122, B146–147 DK) is.

²¹⁶ Lásd Platón: *A lakoma* 189c–193d.

²¹⁷ Lásd Platón: *A lakoma* 201d–212a.

egy *daimón*, aki középen áll és közvetít az emberi és az isteni, a halandó és a halhatatlan lét között. Az erotikus vágy így valami olyasmire irányul, amit még nem birtoklunk. Erre az isteni és halhatatlan jóra törekedni pedig nem mást jelent, mint vágyódni a szépségben való szülésre és nemzésre. Diotima a szépségre irányuló *erósz* egyre magasabb rendű fokait mutatja be, melyek a testi jellegű vágytól magának a Szépségnek a megpillantásáig vezetnek. Ez a – mondhatnánk – proto-misztikus út az utódokban elért halhatatlanságtól az alkotások és tettek által szerzett hírnéven keresztül a Szép ideájának szemléletéig emelkedik, mely állapot az időtlen öröklét legmélyebb tapasztalatát jelenti. Az idea felé törekvés viszont maga a filozófia. A tal párhuzamba állítható beszédben a mantineiai papnő ki is mondja: „a bölcsesség a legszebb dolgok közé tartozik, Erósz pedig a szép iránt való *erósz*, azaz szerelem, ennélfogva Erósz szükségképpen filozófus”.²¹⁸

Hasonló következtetésekre jut Szókratész a *Phaidrosz*ban, ahol a szárnyas (Pterósz) Erósz az ideavilágba felemelkedni vágyó lélek állapotát jelképezi, így az igazi szerelem és erotika a filozófiai tevékenységgel azonosul.²¹⁹ Mondhatjuk tehát, hogy *A lakomában* és a *Phaidrosz*ban található platóni szerelemfilozófia végső soron a szerelem és a filozófia egybeolvadását tárja elénk.

HÖLDERLIN: HÜPERIÓN – A SZÉPSÉG SZERELME

Nézzünk néhány olyan mozzanatot Hölderlin regényéből,²²⁰ amelyek a platóni szerelemfelfogás továbbgondolásáról tanúskodnak. Meglátásom szerint Hüperión és Diotima szerelme az elvesztett egység és teljesség utáni platonikus vágyat mintázza. E teljesség helyszíne azonban most a természet, amelybe az ember szerelme beilleszkedik. E természetkép megrajzolásakor Hölderlin az eleai és spinozai ihletésű *hen kai pan* metafizikát az istenekkel telt görög *phüszisz*-képzettel ötvözi. A regény görög világa azonban már isteneitől megfosztott világ, az egykorvult szép istenvilág így csupán az emlékezet terében jelenik meg.²²¹ Éppen ezért a szöveg a helyreállítás és az

²¹⁸ *A lakoma* 202e skk. Telegdy Zsigmond fordítása.

²¹⁹ *Phaidrosz* 246a skk.

²²⁰ *Hyperion oder der Eremit in Griechenland* (1797–1799). Lásd Hölderlin (2006). Magyarul: *Hüperión vagy a görögországi remete*. In Hölderlin (1961), fordította: Szabó Ede. A továbbiakban a német kiadásra hivatkozom, zárójelben a magyarra.

²²¹ Amiképp *A szellem fenomenológiájában* is, ahol Hegel szinte melankolikus és nosztalgikus hangulatban ír arról, hogy az antik művészeti vallás (*Die Kunstreligion*) korszakának elmúltával eltűnt az az istenvilág és az a valóság, mely a műalkotások világát alkotta, s számunkra csupán mindezek emlékezete, bensővé válása (*Die Erinnerung*) maradt meg. Lásd Hegel (1988) 490. sk. o. Schiller *Die Götter*

új alapítás feszültségterében mozog, a szerelmesek szerelme ebben térben bontakozik ki. Diotima lénye és általa a szerelem jelenvalósága az a pont, ahol a szerelmes Hüperión belép a szép Természet életébe, részesülve annak öröklétéből. A szerelmesben pedig – a *Phaidrosz* szavait visszhangozva – istenség lakik, vagy, ahogy Hölderlin fogalmaz: ruha lesz az ember, melyet egy isten ölt magára.²²² A szerelem és a szépség szeretete így a bennünk lévő istenit szólítja meg, az örökké egy és örökké létező természethez tartozót. Ebből következően a halandó halála érintetlenül hagyja e birodalmat, sőt, ami bennünk múlandó, az épp a halálban válik le az isteniről, a halál ezért a természetbe való teljesebb visszaolvadást jelenti. Diotima így ír halála előtt: „Létezni fogok. Hogyan is enyészhetnék el az élet köréből, ahol a mindenkiben közös, örök szeretet fogja össze a létezőket [...]. Csak azért válunk el, hogy bensőségesebben egyesüljünk, mindennel, önmagunkkal is istenibb békében. Azért halunk meg, hogy éljünk.”²²³ A szerelem tulajdonképpen felkészülés a halálra – mondhatjuk most a *Phaidón* szavait variálva, ahol a filozófiáról hangzik el mindez.²²⁴ Erósz és Thanatosz illetén összetartozása a Lét egységében a hölderlini regény metafizikai horizontját alkotja.

Másfelől a hölderlini szerelemfilozófia egyszersmind a szerelem vallásos tisztelete is, mint erről számos szöveghely tanúskodik. „A szerelem a legtökéletesebb, legistenibb szépség a Természetben!” – mondja Hüperión, míg Diotima, akiben a szerelem isteni szépsége individualizálódik, a legszebb és a legszentebb is egyben.²²⁵ Az isteni világban minden lény úgy él, mint a szerelmesek. Úgy tűnik tehát, hogy Hölderlin regényében az istenivel való kapcsolat elsődleges helye a szerelem állapota, a gondolkodás vagy a cselekvés csak ennek révén nyerheti el vallásos jelentését. Jól példázza ezt Hüperión beszéde a régi Athén nagyságáról. E szerint a művészet és a vallás, a politikai szabadság és a filozófia mind abból az isteni szépségből fakadtak, amelyet az ember a szeretetben és a szerelemben ismerhet fel önmagában, a másikban és az egész természetben. A művészetben az ember önnön szépségét szemlélheti az istenalakok által, a vallás pedig nem más, mint a szépség szeretete (*Liebe der Schönheit*).²²⁶

Griechenlands című költeménye hasonló tapasztalatot fejez ki – más formában. A problémához lásd Wolfgang Schadewaldt: *Die Gegenwartigkeit der Antike in unserer Zeit*. In Schadewaldt (1960) 922. skk. o.

²²² 81. o. (165. o.).

²²³ 165. o. (240. o.).

²²⁴ Lásd Platón: *Phaidón* 64a.

²²⁵ 61. o. (147. o.).

²²⁶ Lásd 86. skk. o. (170. skk. o.).

Hüperiön szerelme így tulajdonképpen időutazás. Abba a szép istenvilágba helyezi őt vissza, amely a lét időbeli kibomlásában elmúlt világgént jelenik meg. A ősvilágba (*Urwelt*), mikor az ember istenként létezett a földön.²²⁷ A hölderlini kozmosz magában foglalja – akárcsak a mitikus világ – az elmúltat és az eljövendőt is, benne úgy oszthatatlan Egy a mindenség, hogy közben önmagától folyton elkülönбöződik. Az eleai tanok hatásán túl itt meg kell említeni Hérakleitosz és Empedoklész nevét, akikre a regényben nyílt vagy burkolt utalás történik. A viszály és a megbékélés, a szétválás és az egymásra találás, a halál és az élet annak a kozmosznak a lüktető életét jellemzik, amelyet *A lakoma* Erüximakhoszának beszéde szerint az egyetemes Erósz hat át.²²⁸ Hölderlinnél a szépséggel és szerelemmel átítatott kozmosz egységének és osztatlan életének párhuzama Diotima alakjában jelenik meg, aki szinte testet öltött és individuálissá vált világgént áll előttünk. Így Hüperiönt szerelme a világ örök létezésébe kapcsolja be.

F. SCHLEGEL: LUCINDA – A SZERELEM VALLÁSA

Bár Schlegel regénye²²⁹ alapvetően más szándékkal készült, a platonista szerelemfelfogást tekintve számos párhuzamot mutat Hölderlinével. Az egyik az egység gondolata. Az *Allegória a szemtelenségről* című fejezetben a képzelet hangja ekképpen szól főhősünkben: „Pusztítani és teremteni, egy és minden, s így lebeg az örök szellem az idő és az élet örök világáramán, érzékelvén minden bátrabb hullámot, mielőtt szétporladna ez.”²³⁰ Maga a természet misztériuma nyilatkozik így meg, és ez az egység és oszthatlanság szintén a szerelem állapotához kötődik, illetve a férfiúi perspektívából nézve a nőben jelenik meg. Lucinda az „éj papnője”, lényeg egy és oszthatatlan, ilyenek érzései és gondolatai is, mint ahogy minden nőé, mivel a nőiség maga a Teremtés megnyilatkozása az emberben. Ez az egység s az emberség teljessége a nő által a szerelemben lép be újra a világba. Miként Schiller esztétikai antropológiájában a *játék*,²³¹ úgy Schlegelnél a *szerelem* által lesz az ember igazán az, ami.

²²⁷ Lásd 125. o. (203. o.).

²²⁸ Lásd 169. o. és 178. o. (244. o. és 252. o.). Vö. Platón: *A lakoma* 186a skk.

²²⁹ *Lucinde* (1799). Lásd F. Schlegel (1835). Magyarul: *Lucinda*. In A. W. Schlegel és F. Schlegel (1980), fordította: Tandori Dezső. A továbbiakban a német kiadásra hivatkozom, zárójelben a magyarra.

²³⁰ 27. o. (400. o.).

²³¹ Lásd Friedrich Schiller: *Levelek az ember esztétikai neveléséről – Tizenötödik levél*. In Schiller (2005) 206. o.

A szerelmet, továbbá Schlegel is valami elveszett újramejelenéseként értelmezi, egyfajta szent atavizmusként, amelynek révén az ember visszatérhet eredeti állapotába. Ugyanakkor a szerelem révén a természet is visszatér az emberben eredeti isteniségébe (*ursprüngliche Göttlichkeit*), vagyis a szerelmes önnön természetében válik képessé arra, hogy a kozmosz állapotának helyreállításán munkálkodjon.²³² Eszünkbe juthat itt Zeusz és Héra nászának homéroszi leírása,²³³ mikor az egész természet virulásával ünnepelte az isteni *hierosz gamoszt*. A szerelmes egyesülést Schlegel is vallásos aktusként írja le, és kifejezetten a szerelem vallásáról (*Religion der Liebe*) beszél.²³⁴ Még a kicsapongás is vallásos áldozásnak minősül, mint egykoron a korinthuszi Aphrodité-templomban. Természetesen itt nem szent prostitúcióról van szó, inkább játékos-erotikus táncról a szerelem oltára körül.²³⁵ Ez a vallás egyúttal a legősibb, gyermekien egyszerű vallás is, amely megelőzi az intézményesült, dogmatikussá, Hegellel szólva pozitívvá vált formákat. Elsődleges jelképe a tűz, ám mint kiderül, nem a Prométheusz által adományozott tűz, hanem Dionüszosz és Erósz tüze.²³⁶

A *Metamorfózisok* című fejezetben egy rövid, de közvetlen utalás történik *A lakomára*. E szerint „a lelkesült Diotima csak a szerelem felét tárta oda Szókratészének. A szerelem nem csak a végtelen iránt érzett csöndes sóvárgás, a szerelem a szép jelenlét szent élvezete is (*der heilige Genuss einer schönen Gegenwart*). Nemcsak keverék, nemcsak átmenet a halandótól a halhatatlanhoz, hanem a kettő teljes egysége.”²³⁷ Schlegel tehát Erószban nem csupán közvetítő daimónt lát, mint a platóni Diotima, hanem olyan lényt, akiben az emberi az istenivel egyesül. A *Phaidrosz* és a hölderlini *Hüperiön* tanításával egybehangzóan a szerelem állapota az istenség jelenlétét foglalja magába, nem csak ennek vágyát. Márpedig az istenség látható, érzéki jelenléte a szerelemben maga a szépség. Ha viszont fentebb a filozófiát – Platón nyomán – úgy jellemeztük, mint erotikus tevékenységet, mint a szép ideája felé való törekvést, akkor itt e jelentés is meg kell hogy változzon. Már nem csupán a bölcsesség szeretetét jelenti, hanem, úgy tűnik, magát a bölcsességet, nem csak úton levést, hanem folytonos megérkezést és otltétet is. Diotima beszédének Schlegel által megírt „másik fele” a filozófus-szerelme szinte az idea birtokosává avatja. Ne felejtsük el, hogy minderről egy olyan fejezetben

²³² Lásd 124. o. (461. o.).

²³³ *Iliász* XIV, 345–350.

²³⁴ 11. o. (390. o.), Vö. 132. o. (466. o.).

²³⁵ Lásd 3. o. (385. o.).

²³⁶ Lásd 34. sk. o. (405. o.).

²³⁷ 109. skk. o., 452. skk. o. (A fordításon módosítottam – S. D.).

esik szó, amelyben a szellem (*Geist*) átváltozásai, kifejlődése és öntudatra ébredése a szerelem (*Liebe*) fokozataiként ábrázolódnak. Az emberi szellem a naiv, kezdeti, differenciálatlan önazonosságból kiindulva előbb a szerelem és a viszonszerelem, vagyis Erósz és Anterósz vággyal teli fokáig jut el, majd a narcisztikus stádium után elérkezik a beteljesült, kölcsönös szerelem magasabb rendű egységet adó állapotáig. A „szerelem dialektikája” így egyszerre tárja elénk az individuális emberi lélek fejlődéstörténetét és a benne lakozó isteni szellem önmagára találását. Az istenit önmagába fogadó ember elér az identitás legmagasabb fokára és ezáltal a megismerés csúcsára is. Ámde miféle megismerésről lehet szó Schlegelnél és Hölderlinnél?

A LÉTHÉ PARTJÁN

A *Metamorfózisok* című fejezet a következőképpen írja le a beteljesülést, a „szép jelenlét szent élvezetét” és a rákövetkező állapotot: „Az öröm mágiája által a viszályos alakzatok nagy káosza a feledés harmonikus tengerében árad szét. [...] Valóra válnak a kedves álmok, és szépségesen, mint Anadiümené, kiemelkednek a Léthé vizéből egy új világ tiszta tömbjei, kibontakoztatják arányaikat a tűnt sötétség terében.”²³⁸ Láthatjuk, hogy a szöveg a szerelmi egyesülést a kozmogónia nyelvén írja le, kiemelt terminusai a káosz, a sötétség (az éj) és a feledés (*Vergessenheit*). A mitológia összefüggésében Aphrodité (Anadiümené) születése és tengerből való felbukkanása a kozmosz káoszból való kiemelkedésével asszociálódik, az összekötő kapocs pedig a Léthé képzete. A belefeledkezés a szerelemben és a szellem újjászületése a világosságban a mitikus világkeletkezés hésziodoszi és orphikus mintáit mutatja. A szellem tehát a szerelemből és felejtésből meríti energiáit a továbbhaladáshoz, végül létezésének tökéletes elsajátításához. Az öntudat, a megismerés, a gondolkodás és az emlékezet így a feledésben találják meg eredetforrásukat. És mint ahogy az empedoklészi kozmikus ciklusban a Szeretet (*Philotész*) és a Gyűlölet/Viszály (*Neikosz*) uralmának örök váltakozása adja a világ életének ritmusát,²³⁹ úgy itt maga a szerelem lesz az, amely az aphroditéi-dionüszoszi feledés sötét identikusságából előhívja az Én és a Te dialogikusságát. Ezáltal artikulálódik maga az individualitás és az emlékező öntudat is. Juliusz ditirambikus fantáziálása közben ekképpen szól: „Mi ketten egykor még

²³⁸ *Lucinde* 111. o. (453. o.) (A fordításon módosítottam – S. D.).

²³⁹ Lásd B17 DK.

egyetlen szellemben fogjuk szemlélni, hogy egyetlen növény virulása, egyetlen virág levele-szirma vagyunk, s akkor majd mosolyogva tudjuk, hogy amit most reménynek nevezünk, tulajdonképpen emlékezés (*Erinnerung*) volt.²⁴⁰ A szerelmi egyesülés és szétválás révén így az emberi szellem és lélek bekapcsolódik a kozmosz életébe.

Most tekintsünk Hölderlin Léthé parti sétájára a *Hüperión*ban. A feledés motívuma több helyen is megtalálható a regényben, ám itt a Léthé képzete szorosabban kapcsolódik az eredeti mitikus környezethez, Hadész birodalmához és a halálhoz, mint Schlegelnél. Ugyanakkor a halál – mint láttuk – a természettel elért egységet jelenti, így az elveszített szerelmesre való rá-találás helyét. Hüperión így kiált fel: „Ó, ti Léthé partmenti füzei! Ti esti pírban égő ösvények az elízium erdeiben! [...] Hiszek bennetek e barátságos órán, és így szólok szívemhez: ott újra megtalálok őt, és minden elveszített örömöd.”²⁴¹ A halál a kiteljesedett szerelem – a szerelem a megelőlegezett halál. A két egymást tükröző állapot nem a léttől való elszakadást jelenti, hanem éppen a belépést, a beteljesedést és üdvösséget értelmében. Így ír erről Hüperión, miután elvált Diotimától: „Valamely isten lakozik bennem nyilván, mert válásunkat is alig érzem. Mint üdvözült árnyak a Léthé vize mentén, égi szabadságban él most lelkem a te lelkeddel együtt, s szerelmünkön a sorsnak többé nincs hatalma.”²⁴² A halál, a feledés birodalma itt nem azt a rettenetes arcát mutatja, mint Homérosznál, hanem a megosztottságtól és kívül-léttől való megszabadulást.

Mindebből következik, hogy a békét hozó feledést a szeretett leány, Diotima önnönmagában hordozza. „A Léthém volt ő, szent Léthé vize volt e lélek, s a lét feledését ittam belőle – úgyhogy halhatatlanként álltam meg előtte” – írja róla Hüperión.²⁴³ Mint látható, a lét feledése (*Vergessenheit des Daseins*) itt egyáltalán nem értékvesztett állapot, hanem épp ellenkezőleg: felülemelkedés korlátozottságunkon és halandóságunkon, vagyis a lelki boldogság mellett episztemológailag és ontológailag is kitüntetett állapot. A szerelem fentebb jelzett időutazása tehát – látszólag paradox módon – nem az emlékezet, hanem a feledés terében megy végbe. Pontosabban szólva a szerelemben megvalósuló felejtés annak a kínzó emlékezetnek a fedése/feledése, amelyet az isteneitől megfosztott világ látványa hív elő: „[...] nincs többé szükségem az istenekre és emberekre. Tudom, hogy az ég kihalt, elnéptele-

²⁴⁰ 11. o., 390. o.

²⁴¹ *Hyperion* 76. o., 161. o.

²⁴² 116. o., 195. o.

²⁴³ 65. o., 151. o.

nedett. [...] De van még egy hely, ahol a régi ég és régi föld nevet rám. Mert az ég minden istenét és a föld minden isteni emberét elfelejtem – benned.”²⁴⁴ E szavakat éppen az athéni utazáson mondja Hüperiön Diotimának.

A feledés mindazonáltal mégis ambivalens állapot, akárcsak maga az emberi létezés, mely képes a legnagyobbra és a legalantasabbra. A Szophoklész *Antigonéjának* híres kardalát eszünkbe juttató gondolat egy olyan részben hangzik el, amelyet ezek a talányos sorok előznek meg: „Van oly feledése minden létezőnek (*Vergessen alles Daseins*), lényünknek olyan elnémulása, mikor mintha mindent megtaláltunk volna. Van oly elnémulása és feledése minden létezőnek, mikor mintha mindent elvesztettünk volna...”²⁴⁵

Összefoglalva és lezárva az eddigi fejtegetéseinket, a következőket mondhatjuk: Hölderlin és Friedrich Schlegel regényének szerelemfelfogása Platón műveinek nyomdokában halad, mégpedig úgy, hogy mindkettő magába gyűjti az egyes dialógusokban elhangzottakat. Ám ezen kívül kidolgozzák a szerelem önálló értelmezését, mely számos jelzett ponton eltér elődjüktől. Az általunk kiemelt legfőbb különbség a *felejtés* tematizálása. A Léthé képzete és a felejtés/feledés fenoménje mindkét szövegben oly módon kapcsolódik össze a teljesség létállapotával és a szellem benne fellelhető megismerésmódjával, ami az *anamnészisz* platóni elméletétől idegen. A megosztott létet implikáló racionalitással szembeállított romantikus szerelemfilozófia és szerelemvallás itt olyan területre lépett, amelyen a filozófiai gondolkodás a maga impulzusait nem annyira a reflexív emlékezetből, mint inkább a minden reflexiót megelőző felejtésből nyeri.

²⁴⁴ 97. sk. o., 180. o.

²⁴⁵ 46. sk. o., 133. o. (A fordításon módosítottam – S. D.).

SCHELLING MITOLÓGIAÉRTELMEZÉSEI

Habár Schelling életműve többféleképpen szakaszolható, tekintettel arra, hogy e „próteuszi” filozófus számtalanszor újragondolta és újraírta nézeteit, mégis joggal mondható, hogy van két olyan terület, mely hosszú alkotói pályáján mindvégig mélyen foglalkoztatta, és pedig a *természet* és a *mitológia*. A schellingi természetfilozófia és mitológiafilozófia ezért nem is annyira egy-egy stádiumot jelentenek az életműben, hanem inkább egy azon áthúzó-dó és egymással is összekapcsolódó problematikát. Érdemes hát áttekinteni Schelling mítoszfelfogásának alakulását, melyben három fő fázist tudunk elkülöníteni, a *történeti-racionalistát*, az *esztétikait* és a *vallásit*.²⁴⁶

A TÖRTÉNETI-RACIONALISTA

Ezt az 1792-es magiszteri disszertáció *Az emberi gonoszság eredetéről* és főképp az 1793-as cikk *Az ősidők mítoszairól, történelmi mondáiról és filozófémáiról* képviseli. E művekben a mítoszoknak a felvilágosodás gondolatainak hatására kialakult racionalista megközelítésével találkozunk, részint történeti-kritikai, részint pszichológiai, részint filozófiai-teológiai szinten. Közvetlen elődökként a német gondolkodásban Kant, Lessing, Eichhorn, Gottlob Heyne és részben Herder jöhet szóba, bár elképzeléseiket Schelling természetesen módosította. E megközelítés a mítoszokban az emberiség gyermekkorára jellemző kifejezőmódot lát, mely a későbbi fejlődés során átadja a helyét a filozófiai és a tudományos magyarázatnak. Schelling kétféle mítoszt különböztet meg, a filozófiai és a történetit. Eszerint a mítosz egyrészt történelmi eseményeket beszél el monda formájában (*mythische Geschichte*), másrészt filozófémákat, absztrakt fogalmakat személyesít meg érzéki és életteli képekben (*mythische Philosophie*).²⁴⁷ Az emberi gondolkodás gyermekkorában a fantázia és a képzelőerő szükségszerűen és spontán természetességgel ural-

²⁴⁶ Allwohn (1927) felosztását követem. Vö. Siegbert Peetz: *Die Philosophie der Mythologie*. In Sandkühler (1998) 151. skk. o.

²⁴⁷ *Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt*. In Schelling (1958) 3. o.

kodott a szellemben, melynek eredeti teremtményei megkülönböztethetőek a későbbi költők és filozófusok – például Platón – továbbcsözt vagy mesterséges mítoszaitól. Az értelmező feladata a mítosz tartalmának, racionális magjának kibontása, tehát a fogalmilag artikulálható filozófiai igazság illetve az oksági összefüggésekben megragadott tényleges történés kifejtése.

E megközelítés a mítoszt relatíve fejletlenebb gondolkodási formának, fogalmak érzéki ábrázolásának tartja, vagyis saját racionalista értelmezői pozíciója elődjének, miáltal részben elvitatja a mítosztól annak *saját* igazságát, illetve a mítosz értelmét a racionális tartalomra redukálja. Schelling megfogalmazása mindazonáltal megelőlegezi későbbi felfogását is: „[...] korábban az ember önnön képét (*Bild*) kereste a természet tükrében, ma a természet ösképét (*das Urbild der Natur*) keresi saját értelmében, mely az egész tükre”.²⁴⁸ Másfelől univerzalizálja is a mítosz fogalmát, általános vallástörténeti kategóriaként alkalmazza mind a bibliai bűnbeesés-történetre, mind a Prométheusz- és Pandóra-történetre, éppenséggel a természeti állapot elhagyásának és a tudásra való törekvésnek dokumentumát látva bennük. Ez a racionalista kritika tehát úgy homogenizálja a különféle hagyományokat, hogy feloldja őket a filozófiai tudás általánosában. E felfogás természetesen a tulajdonképpeni jelentés megragadása mellett egyúttal rá kíván világítani a mítoszok létrejöttének okára és mikéntjére is.

AZ ESZTÉTIKAI

Az 1790-es évek második felétől a korábbi felváltotta a mítosz *esztétikai* megközelítése. Az esztétikai mítoszfogalmat megtaláljuk már a *Rendszer-programban*, aztán kifejtve Schelling transzcendentál- és identitásfilozófiai korszakának nagy műveiben, például *A transzcendentális idealizmus rendszerében*, de legfőképpen a *Művészetfilozófiában*.²⁴⁹ Ezekben a mítosz már nem naiv természetfilozófiát vagy történetmondást képvisel, hanem az abszolútum ősformáinak, ideáinak ábrázolását. Megnö tehát az értéke, saját igazsága jobban kidomborodik. Schelling a mítoszt most már nem a tudomány racionalista eljárásához méri, nem is pusztán a *logosz* előfutárát látja benne,

²⁴⁸ Schelling (1958) 34. o.

²⁴⁹ A *Philosophie der Kunst* (1802–1803) előadásainak mítoszártelmezéseit részletesen elemzem könyvemben: Schreiner (2009), ezért itt csak röviden térek ki rá. E tanulmány rövid összefoglalása, kiegészítése és továbbgondolása az ott írottaknak.

mint korábban, hanem fordítva, a mítoszban megjelenő világfelfogás válik a filozófia és a tudomány *logoszá*nak mintaképévé.

Mindez összekapcsolódik a művészet középpontba kerülésével. Sőt azt mondhatjuk, hogy a mítosz felértékelődését éppen a művészet filozófiai szerepének növekedése vonja maga után. Ezáltal viszont a mitológiát már a művészetfilozófia felől világítja meg, értelmezése is elsősorban esztétizáló módon történik. Ennek legalább két következménye van. Az egyik, hogy a mitológiából spekulatív konstrukció lesz, a másik kifejezetten a *görög* mitológia előtérbe kerülése. A művészet és a mitológia filozófiai szerepének növekedése ugyanis az empirikus kutatástól a spekulativitás irányába mozdítja a megközelítés módját. Másfelől az esztétizáló mítoszfelfogás a klasszicista görögérfelfogás átvételével a görög mitológiában találja meg a *Kunstreligion*, avagy a *Kunstmythologie* paradigmátikus formáját. A görög mitológia Schelling előadásában tehát egyrészt azért játszhat olyan fontos szerepet a művészetfilozófiában, mivel a mítosz lényegét esztétikai módon ragadja meg, másrészt mert Schelling is kapcsolódik ahhoz a hagyományhoz, amely a görögök mitológiájában elsősorban a szépség és a művészet vallását látta, háttérbe szorítva az ide nem illeszkedő aspektusokat. A görög mitológiában és kultúrában megnyilvánuló szépség ugyanakkor az isteniben és emberiben egyaránt megjelenő *természet* szépsége is, mivel e hagyomány szerint a görögség még állandó kapcsolatban állt a természettel. Ez az esztétikai mítoszfelfogás párhuzamba állítható a korszak klasszikus és romantikus tendenciáival egyaránt. Winckelmann, Herder, Goethe, Schiller, Hamann, W. von Humboldt, Böttiger, Buttman és főként Karl Philipp Moritz hatása, illetve gondolati párhuzamai ugyanúgy tetten érhetők Schellingnél, mint a jénai romantikus köré, Tieck, Novalis és leginkább a két Schlegel fivér esetében. Az utóbbiakkal rokonítható az „új mitológia” programjának felmerülése is, s itt meg kell még említenünk az egykori tübingeni kollégiumi társak, Hölderlin és Hegel ifjúkori elképzeléseit is.

A VALLÁSI

Schelling mitológia-felfogásának harmadik fázisát a *vallási* megközelítés jellemzi, melyet kissé részletesebben mutatunk be. Kezdeményei megtalálhatóak *Filozófia és vallás* (1804) című írásában, a *Szabadságtanulmányban* (1809), majd bővebben kifejtve az 1815-ben megtartott beszédben *A szamothrakéi istenségekről*. Felfogását legkidolgozottabb formában a *Vi-*

lágkorszakok elgondolásait továbbvivő kései *Mitológiafilozófiai* (1821-től) és *Kinyilatkoztatásfilozófiai* (1831-től) előadásai képviselik.

Ezekben a művekben a későromantikus mitológia-felfogások hatására előtérbe kerül a mitológia vallási vonatkozása, amivel megszűnik a művészet egyedülálló szerepe. A legnagyobb befolyást Friedrich Creuzer *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen* című írása gyakorolta a kései Schellingre, de megemlíthetjük még Kanne, Solger, Görres, Welcker, G. Hermann, Voß és Zoëga nevét is.²⁵⁰ Ezzel párhuzamosan megváltozik a görög mitológia értékelése, mivel abszolút kiemelkedő jelentősége fokozatosan eltűnik. Pontosabban fogalmazva: Schelling az antikvitáson belül most a *misztériumvallásokban* véli megtalálni azokat a tendenciákat, melyek a vallás fejlődésében magasabb fokot képviselnek. Ezeket már a művészetfilozófiai előadásokban is szembeállította a mitológiával, de ott még inkább a hanyatlás tüneteit, a görög mitológia és művészet szép világának elmúlását jelentették. Az a *Brunoban* (1802) már felbukkanó gondolat, hogy a misztériumok hasonlóan viszonyulnak a mitológiához, mint a filozófia a poézishez,²⁵¹ megérteti velünk, hogy Schellingnél a misztériumok előtérbe kerülése összefügg a filozófiai és a művészeti látásmód értékelésében végbement – fent már jelzett – fordulattal, vagyis hogy ez utóbbi elveszti korábbi egyeduralgó pozícióját. E pozícióvesztés együtt járt annak felismerésével, hogy a *szemlélet* oldaláról értelmezett mitológia és művészet nem tudja eljátszani azt a vallási-üdv történeti szerepet, amit korábban neki tulajdonított, s ezért a vallási *cselekvés* szerepe megnő. S végül az új mitológia programja is háttérbe szorul, illetve eltűnik, mégpedig annak a gondolatnak a következményeként, miszerint a kereszténységben nyilvánvalóvá vált az a *misztérium*, mely a korábbi vallásokban már megvolt, ám még elrejtettként, titkos tanításként, így az emberiség vallási fejlődése benne érte el beteljesülését.²⁵²

Bár Schelling már korábban is utal a misztériumvallásokra, ám jelentésüket és jelentőségüket először *A szamothrakéi istenségekről* című előadásában fejti ki.²⁵³ A műben a szerző elsősorban a szamothrakéi kabír misztériumokra koncentrál, megemlítve ezek görög (eleusziszi és orphikus), keleti (egyiptomi, héber, föníciai stb.), római és germán párhuzamait is, ám kifejezetten

²⁵⁰ A schellingi vallási mítoszfelfogással rokon értelmezésekhez: Kocziszky (1998) 58. skk. o. és Hübner (1985) 71. skk. o.

²⁵¹ Schelling (1974) 5. sk. o., 28. skk. o. és 186. skk. o.

²⁵² Az új mitológia és az *eljövendő isten* fogalmának értelmezéséhez Frank (1982) 73. skk. o. Schelling misztériumfelfogásához 245. skk. o.

²⁵³ *Ueber die Gottheiten von Samothrake*. In Schelling (1976)

a kereszténység nem kerül szóba.²⁵⁴ Álláspontja szerint a misztériumok nem egyszerűen magasabb fejlődési szintet képviselnek, hanem tanításuk is magáról a *fejlődésről* szól. A *Művészetfilozófiában* még örök ideáknak tekintett antik istenek ezekben a tanokban ugyanis maguk is fejlődési sort képeznek, melynek felismerése és megtapasztalása képezi a misztérium lényegét. Ezáltal a vallás fejlődésének és magasabb, beavatottságot igénylő szintjének megfeleltethető egy olyan kibontakozás, mely az istenvilágon belül megy végbe. A Szamothrakén és környékén tisztelt kabírok közül Axieros (Déméter/Ceres), Axiokersa (Perszephoné/Proserpina) és Axiokersos (Hadész) – akit Schelling, Hérakleitosz²⁵⁵ nyomán, Dionüszossal azonosít – olyan láncolatot képeznek, mely a természet mélyéből, a puszta lét utáni sóvárgásból, hiányból (Ceres) kiindulva a látható külső természet kezdetén és lényegén (Proserpina) keresztül a szellemi világig, annak uráig (Dionüszosz) húzódik.²⁵⁶ A világi istenek olyan theurgikus-kozmikus erők, melyek által a világ-egész fennáll, és ők így együtt Héphaisztosz(ok)nak is nevezetnek.²⁵⁷ A negyedik isten Kasmilos/Kadmilos (Hermész), aki közvetít az előbbi három istenség, azaz a természet és a szellemi világ szférája, illetve a világfeletti isten között. Ő egyúttal egy még eljövendő isten hirdetője, küldötte is.²⁵⁸ A világ felett álló, vele szemben szabad isten pedig a legmagasabb értelemben vett Zeus, a démiurgosz, a világ ura.²⁵⁹

Mint látjuk, Schelling a görög mitológiának az alvilághoz kapcsolódó, földméli, *kthtonikus* isteneit a misztériumtanítás segítségével világi, világon-belüli (*weltliche, innerweltliche*) istenekként értelmezi, melyek egy égi istenséghez vezetnek, aki az értelmezés szerint a világfeletti (*überweltliche*) szféra megtestesítője. Ezáltal a görög vallás mélyén olyan idealisztikus és transzcendens irányultságú mozzanatok lát meg, melyek szemben állnak a szép érzékiség kultuszával és az érzékfelettség vallásának irányába mutatnak. Mindezzel összefügg az istenek egységének gondolata is. Schelling most már a homéroszi istenvilágot és történeteket olyan játéknak tartja, mely mintegy próbaképpen – az ártatlan gyermeki fantáziához hasonlóan – felbontja azokat a kötelékeket, melyek az isteneket egy Istenné összefűzik.²⁶⁰

²⁵⁴ A Thébaiban, illetve Szamothrakén, Lémnoszon és Imbroszon gyakorolt misztériumok mitológiai háttéréről lásd Kerényi (1977) 61. sk. o. és 199. skk. o., illetve Burkert (1996) 281. o. skk.

²⁵⁵ B 15 DK.

²⁵⁶ 155. skk. o.

²⁵⁷ 166. o.

²⁵⁸ 164. o.

²⁵⁹ Az egész „kabírta” összefoglalása: Schelling (1976) 167. o. illetve 174. o.

²⁶⁰ 169. o.

Játékká vált tehát a politeizmus, mely mögött a monoteizmus komolysága áll. A beavatott pedig nemcsak az istenláncolat egységének ébred tudatára, hanem a beavatás révén maga is a mágikus-theurgikus láncolat tagjává válik: átéli és megtapasztalja a kabír-létet, az egységet az istenivel.²⁶¹

A vallási mítoszértelmezés kiteljesedett formáját a schellingi életművön belül a *Mitológia filozófiájáról*²⁶² és a *Kinyilatkoztatás filozófiájáról*²⁶³ tartott előadások rejtik magukban, melyek az ún. pozitív filozófia rendszerének részét képezik. A fent említett fejlődés ezekben az előadásokban már egyértelműen az emberiség egyetemes vallási fejlődésének felel meg, mely az ősmonoteizmusból kiindulva, a politeizmus különböző szakaszain keresztül a kiteljesedett és igazi monoteizmus, a kereszténység létrejöttéig tart. Ez a folyamat azonos a természettől a természetfelettihez, a mitológiától a kinyilatkoztatáshoz vezető úttal. A folyamat állomásai vázlatosan a következők:²⁶⁴

A) Asztrális vallás, az ún. *szabaizmus*: Uranosz korszaka, az első princípium korlátlan uralma. Még nem a mitológia, hanem a relatív monoteizmus állapota. A nomádok vallása.²⁶⁵

B) Átmeneti állapot: az eredeti egységből kettősség alakul ki, az istenségek materializálódnak. A férfi istenség átadja uralmát a belőle létrejött női istenségnek, (Aphrodité) Uraniának. Az ő fia a második isteni potencia, Dionüszosz. Általa lehetővé válik az első princípium legyőzése. A szukcesszív politeizmussal, a sok-istenséggel (*Vielgötterei*) veszi kezdetét a mitológia. A babilóniai és asszír Mülitta, a kánaáni Astarte, az arab Alitta/Alilal és a perzsa Mithra vallása.²⁶⁶

C) Valóságos folyamat és harc az ellenálló princípiumként fellépő első isten és a második istenség között:²⁶⁷

a) Kronosz – azaz a szellemibb alakot öltött Uranosz – uralma: a föníciai, a karthágói, a kánaáni Baál és Moloch, illetve vele szemben a szabadító, bajelhárító (*alexikakosz*) Melkart, a föníciai Héraklész, melynek megfelel az ószövetségi Messiás szenvedő szolgálai alakja (*ebed Jahve*) is.²⁶⁸

b) Kronosz átadja helyét női megfelelőjének, Kübelének (Rheiának), a Nagy Istenanyának. Urania új alakjaként ő az átmenetet testesíti meg, mely révén az ellenálló princípium legyőzése valóságossá válik, és létrejöhethet a valódi politeizmus. Phrüg és thrák vallás.²⁶⁹

c) Igazi, szimultán politeizmus, azaz az istenek sokasága (*Göttervielheit*):

²⁶¹ 174. o.

²⁶² *Philosophie der Mythologie*. In Schelling (1995) 6. kötet.

²⁶³ *Philosophie der Offenbarung*. Lásd Schelling (1993).

²⁶⁴ Összefoglalva: Schelling (1995) 6. kötet, 362. o.

²⁶⁵ 9. előadás: Schelling (1995) 6. kötet, 191. skk. o.

²⁶⁶ 10–12. előadás: Schelling (1995) 6. kötet, 201. skk. o.

²⁶⁷ 13. előadástól: Schelling (1995) 6. kötet, 270. skk. o.

²⁶⁸ 14–15. előadás: Schelling (1995) 6. kötet, 298. skk. o.

²⁶⁹ 16. előadás: Schelling (1995) 6. kötet, 363 skk. o.

- 1) Egyiptomi mitológia: Kronosz és Dionüszosz, az első és második potencia harca most mint Ozirisz és Tüphón (Széth) küzdelme jelenik meg, melyet a harmadik potencia, vagyis az Ízisz szülte Hórusz old fel.²⁷⁰
- 2) Indiai mitológia: Brahma, Siva és Visnu hármassága.²⁷¹ A kínai tudat nem-mitologikus jellege.²⁷²
- 3) Görög-római mitológia: Uranosz/Uranus, Kronosz/Saturnus és Zeus/Jupiter.²⁷³

Schelling az imént vázolt fejlődést, vagyis a különböző vallások és mitológiák konkrét történeti változatainak sorát beilleszti az emberiség *történelmének* egyetemes folyamatába. A politeizmus létrejötté ugyanis megfelel az emberi nem ősi egysége megszűnésének, a népek elkülönülésének, etnogenezisüknek. Az igazi történelem tehát a politeizmussal kezdődik, hiszen az ős-monoteizmus állapota a tulajdonképpen időbeliség nélküli történelemelőtti kornak felel meg. E tekintetben a mitológiai folyamat az emberiség eljövendő egysége irányába, a történelem utáni kor felé mutat.²⁷⁴ Másrészt a mitológiai képzetek, momentumok egyúttal az *emberi tudat* fejlődésének fokai is, tehát igazi valóságtapasztalatból nőnek ki. A fejlődés az eredeti monoteizmus istenhez fűződő ősvizonyából, melyben a tudat egészen istentől telített volt, a politeizmus megosztott tudatán keresztül az igazi monoteizmusban megvalósuló tudati egységig tart. Az isteni potenciák, az istentemtő erők működése tehát az általános emberi tudatban végbemenő folyamat, illetve maga az emberi tudat válik részesévé az istenség önkifejlődésének, a teogóniai folyamatnak. A mitológia világa így nem a költők vagy éppen a filozófusok által kitalált világ, nem is mesék, álmokképek tárháza vagy éppenséggel az igazság eltorzítása, hanem igazi valóság.²⁷⁵ Mindezzel összefüggésben Schelling hangsúlyozza, hogy a ténylegesen létrejött mitológiai alakzatokat nem lehet egy filozófiai vagy vallási rendszerben pusztán a szubjektivitás oldaláról megkonstruálni, ezek éppolyan reális, objektív valóságok, mint a természet alakzatai. A mitológia mozzanatai ezért az ésből levezethetetlen *pozitivitások*, így egyúttal az idealista észtudomány határait is jelentik.²⁷⁶ Ebből következik, hogy a mitikus tartalmakat nem lehet *alle-*

²⁷⁰ 17–19. előadás: Schelling (1995) 6. kötet, 377. skk. o.

²⁷¹ 20–22. előadás: Schelling (1995) 6. kötet, 443. skk. o.

²⁷² 23–24. előadás: Schelling (1995) 6. kötet, 533. skk. o.

²⁷³ 25–29. előadás: Schelling (1995) 6. kötet, 589. skk. o.

²⁷⁴ Vö. Schelling (1995) 6. kötet, 657. sk. o.

²⁷⁵ Schelling (1995) 6. kötet, 139. skk. o.

²⁷⁶ Schelling (1995) 6. kötet, 15. skk. o.

gorikusan,²⁷⁷ tehát más, tőlük idegen képzetekre visszavezetve értelmezni, hanem csak *tautegorikusan*, tehát önmagukból, a maguk sajátosságából kiindulva. A mitológia *filozófiája* így nem beszélhet más nyelvet, mint maga a *mitológia*, melyet megérteni tehát csak akképpen lehet, ha hagyjuk önmagát kifejteni, magyarázni.²⁷⁸

Schelling hermeneutikájának másik sarkalatos pontja az a főként Hérodotosztól örökölt gondolat, miszerint az idegen népek istenei megfeleltethetők a görögökéivel. Ezt az elvet kiterjesztve úgy gondolja, hogy tulajdonképpen minden vallásban ugyanazokról az isteni hatalmakról van szó, csak ezek az általános folyamat más-más fázisát képviselik. A fejlettebb szintet képviselő vallások alakjai így, utólag visszatekintve megtalálhatóak már a folyamat korábbi szakaszaiban is, ezért konkrét elnevezésük is alkalmazható ott. És mivel szerinte a mitológiai folyamat a görögségben ért el a csúcspontjára, ezért az egész teogónia elbeszélhető a görög mitológia képzetei segítségével. Így például Perszephoné nem egyszerűen csak a görög istennőt jelöli, hanem mint Koré a szűz nőiség lényegét, a kettősség alapelvét (*düasz*) is, az egyik potenciáról a másikra való átmenet öslehetőségét, aki mint elv mindvégig jelen van a mitológiai folyamatban, legvégül Pallasz Athéné alakjában.²⁷⁹ Hasonlóképpen Dionüszosz sem korlátozódik a görög mitológia figurájára. Mint a második isten megtalálható a folyamat korábbi fázisaiban, de csak fokozatosan fejlődik a görög alakká, hogy azután a misztériumok segítségével ezen is túljusson.

Ami a *görög mitológia* egészét illeti, itt teljesebben ki a mitológiai folyamat. Mint láttuk, ez a folyamat az elkülönbözödést megelőző egységből indul ki, majd az átmenetek során létrejön a kettősség, illetve a kettősség feloldása egy harmadikban. A görög mitológiában Schelling szerint az egész eddigi fejlődés megtalálható, vagyis a legmagasabb szinten mintegy megismétli, újrajátssza az előzőeket, megvilágítva általa értelmüket is. Ezért is lehet isteneit általános

²⁷⁷ A Hekataiosszal és Theagenésszel kezdődő allegorikus mítoszmagyarázathoz lásd pl. Nestle (1942) 126. skk. o., Mogyoródi (1997) 383. skk. o., Grondin (2002) 46. skk. o., Ritoók–Sarkady–Szilágyi (1984) 172. sk. o. Plátón a *Phaidroszban* (229b skk.) ironikusan és kritikusan viszonyul az ilyesfajta allegorizáláshoz. Lásd ehhez Werner (2014) 27. skk. o. Alekszej Loszev követi Schellinget a mítosz szimbólumként való értelmezésében és az allegorikus magyarázat elutasításában. Lásd Loszev (2000) 49. skk. o. „A mítosz a valóságosan és maximálisan konkrét realitás” (10. o.) – e gondolattal Schelling is egyetértene, azzal talán kevésbé, hogy „a mítosz a szavakba öntött csodás személyes történelem.” (272. o., Goretity József fordítása). Ernst Cassirer mítoszfelfogása szintén számos ponton követi Schellingét, noha alapvetően a kanti transzcendentálfilozófia bázisára építi fel a *szimbolikus formákról*, köztük a mítosztól mint alapformáról kialakított elképzeléseit. Lásd Cassirer (2010) 6. skk. o.

²⁷⁸ Schelling (1995) 6. kötet, 151. skk. o. Vö. Schelling: *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*. In Schelling (1995) 5. kötet, 36. skk. o. és 224. skk. o.

²⁷⁹ Lásd Schelling (1995) 6. kötet, 168. skk. o. és 677. skk. o.

mitológiai képzeteknek tartani.²⁸⁰ Ennek megfelelően itt is szerepel Uranosz, Kronosz és Zeusz korszaka, csak éppen a korábbi (preolümposzi) hatalmak legyőzött, túlhaladott istenségekként megmaradnak. Uranosz és Kronosz uralma után ez utóbbi helyére lép Kronosz gyermeke, azaz új alakja, az abszolút Hadész, és három alakban, potenciában manifesztálódik, úgymint Hadész, Poszeidón és Zeusz.²⁸¹ Hadész (Aidész) az istensokaság láthatatlanná vált sötét alapzata, az elmúltság, melynek legyőzésével, mélybe szorításával Zeusz és az Olümposz világa, és ekként a tulajdonképpeni görög mitológiai kozmosz létrejöhet. Ezért a hésziadoszi *Theogonia* csak ebből a szemszögből beszélhető el, mégpedig az idáig vezető folyamat utólagos elbeszéléseként.²⁸² A három férfi istenséggel párba állítható három istennő: Hesztia, Démétér és Héra.

Az átmenet a mitológiából a misztériumokba, az exoterikusból az ezoterikusba Démétér révén történik meg.²⁸³ Schelling a szamothrakéi helyett most már inkább az eleuszisi misztériumokra helyezi a hangsúlyt, benne Démétér, Perszephoné, Hadész és Dionüszosz alakjára.²⁸⁴ Tulajdonképpen Hadésznek mint a materiális istensokaság alapjának alávetése nyit utat a felemelkedésnek a szellemi istenek tudatához és az istenek egységének felismeréséhez, ezáltal a misztériumok monoteizmusához. Ahogy Schelling a *Kinyilatkoztatás filozófiájában* fogalmaz: „Az istenek materiális sokasága a mitológia exotériája, a szellemi istenek egysége az ezotériája, misztériuma.”²⁸⁵ A misztérium lényege a sötét alap, a reális princípium visszamerülése a láthatatlanba, az elrejtettségbe (*Verborgenheit*), és a reális istentől való elszakadás során megsebzett tudat kibékítése. Eleusziszban végül is ez történt. A misztériumok igazi jelentősége azonban Dionüszosz hármas alakjában tárul fel. Ez az istenség a mitológiai folyamat minden fázisában jelen van, és fokozatosan valósítja meg önmagát. Az ő létrejötte a misztériumok és a mitológia legfőbb tartalma.²⁸⁶ Az istenség három alakja három potenciát és három idődimenziót jelenít meg: Zagreusz a legrégebbi, a múltbeli, a titokzatos és félelmetes, a Hadésszal azonosított alak, Bakkhosz a jelen uralkodója, az

²⁸⁰ Lásd például Schelling (1995) 6. kötet, 589. o., 637. o. és 657. o.

²⁸¹ Schelling (1995) 6. kötet, 594. skk. o. és 639. sk. o. Vö. Schelling (1993) 223. skk. o.

²⁸² Lásd Schelling (1995) 6. kötet, 604. skk. o. A Hadésznek nevezett sötét alapzat a *Szabadságtanulmányban* említett *Ungrund/Urgrund* fogalom örököse.

²⁸³ Schelling (1995) 6. kötet, 641. skk. o. A misztériumokról lásd Schelling (1993) 226. skk. o.

²⁸⁴ Az Eleusziszban tartott misztériumok mitikus háttéréről lásd Kerényi Károly: *Prótozonos Koré*, In Kerényi (1984) 427. skk. o. Vö. Kerényi (1977) 152. skk. o. és Burkert (1996) 285. skk. o.

²⁸⁵ Schelling (1993) 225. o.

²⁸⁶ Ld. Schelling (1995) 6. kötet, 266. sk. o., 290. skk. o. és 646. sk. o. Vö. Schelling (1993) 230. skk. o.

emberbarát isten, aki a materiális istensokaság világát létrehozta, Iakkhosz pedig a jövő tisztán szellemi istene, a beteljesedett örömet hozó eljövendő isten, akiről tulajdonképpen a misztériumok szólnak.²⁸⁷ A beavatott titkos tudása erre az eljövendő istenre vonatkozik, új vallására, egyházára és ezzel együtt az istenvilág majdan bekövetkező alkonyára. A misztériumok végső soron a kereszténység előhírnökei voltak, Dionüszosz alakjai Krisztus eljövételét előlegezték meg.²⁸⁸

Mint látjuk, a görög mitológia – mint a politeizmus legmagasabb rendű formája – az univerzális fejlődési folyamatban átmenetet képez a korábbi, keleti mitológiák korszakai és a keresztény korszak közt. A görögség már nem a művészet egyedülálló birodalma, mint korábbi írásaiban, hanem a pogányságot és a kereszténységet mint szellemi vallást összekötő kapocs.²⁸⁹ A kései Schelling tehát a görögséget olyan folyamatba illeszti, mely az őskinyilatkoztatástól (*Uroffenbarung*) a kereszténység megjelenéséig, az igazi kinyilatkoztatásig tart. Mindeközben továbbra is fontos szerepet játszik az a már korábban is felbukkanó gondolat, hogy a mitológia és a kinyilatkoztatás között a misztériumtan közvetít, így a görög misztériumvallások nem a mitológia ősidejéhez, hanem végső fejlődési fokához tartoznak, ezoterikus tanaik az exoterikus mitológiával szemben az eljövendő isten ígérését hordozzák.²⁹⁰

Schelling értelmezésében ebből a köztes állapotból származik az a tragikus vonás, mely a görög művészetben is kifejeződik. A műalkotásokban az életöröm a belső fájdalommal egyesül, és éppen az elmúlás melankolikus előérzete teremti meg e művek egyedülálló szépségét. Winckelmanntól, a klasszicista műfelfogástól és saját *Művészetfilozófiájától* immár eltávolodva a görög művészetben olyan sajátos vallási tapasztalat megnyilatkozását látja, melyet átítat a végeesség tudata, annak sejtelme, hogy a halhatatlanként megjelenő érzéki istenek szellemivé válása egyúttal halálukat is jelenti.²⁹¹ Mindeközben megváltozik a költészet és a művészet értékelése is általában.

²⁸⁷ Schelling (1993) 244. skk. o. A tragédia születésében Nietzsche is összekapcsolja a tragédia misztériumtanát (*die Mysterienlehre der Tragödie*) az eljövendő harmadik Dionüszosz-alakkal. Lásd Nietzsche (1999) 72. sk. o. és Nietzsche (1986) 87. o.

²⁸⁸ A kései Schelling gondolatai több ponton érintkeznek Hölderlinéivel. Dionüszosz és Krisztus, a pogány és a keresztény isten(ek) kapcsolata fontos szerepet játszik például a *Patmos, a Brod und Wein*, vagy a *Der Einzige* című költeményben. Vö. Frank (1982) 265. skk. o. és 285. skk. o.

²⁸⁹ Schelling (1995) 6. kötet, 657. skk. o.

²⁹⁰ Schelling (1995) 6. kötet, 173. o. Mitológia, misztériumtan és kinyilatkoztatás viszonyához lásd Schelling (1993) 210. o.

²⁹¹ Schelling (1993) 245. skk. o. A görög művészet, az istenképek szépségének már nem tisztán derűs, hanem differenciáltabb, problematikusabb szemlélete megtalálható Solgernál, Jean Paulnál és – mint előző tanulmányunkban (*Szerelemvallás és felejtés*) utaltunk rá – Hegelnél is.

A mítoszok vallási értelmének hangsúlyozásával ugyanis a költészet szerepe csökken. A poézis többé már nem az istenalakok megteremtője, hanem előfeltételezi létüket a mitológiában és a vallási tudatban. A teogóniai folyamatot Schelling univerzális folyamatként értelmezi, mely az általában vett emberi tudatban zajlik le, így a költői tevékenységet is ebbe a folyamatba illeszti bele. Ebből eredeztethető Hésziodosz szerepének megnövekedése, hiszen az ő *Theogoniája* dokumentálja leghívebben a felvázolt fejlődést.²⁹² Homérosz értékelése is megváltozik. A *Művészetfilozófia* ideális istenvilágának megteremtője most a teogóniai folyamatot hordozó tudat krízisét s e krízis legyőzését képviseli. Ez a válság az egyetlen istenségnek istensokasággá szakadásával jár, miáltal előlép az exoterikus istenvilág. Ennek a változásnak az emberi tudatban végbemenő fájdalmas megosztottság felel meg. Homérosz ugyanakkor a tiszta eredményt mutatja fel, az istenek ragyogóan szépséges

²⁹² Lásd például Schelling (1995) 6. kötet, 604. skk. o. Hésziodosz műve valóban genealógiai sorba rendezi a görög istenvilágot (és a héroszok egy részét), ezért alkalmas egy ilyen fejlődés illusztrálására. Ráadásul nála az alapul vett homéroszi mitologikus anyag egy némiképp már spekulatív/rendszerező keretbe kerül, ennyiben a preszókratikus filozófia „előfutárának” tekinthető. Lásd Kirk–Raven–Schofield (2002). Anélkül, hogy teljes mélységében belebocsátkoznánk a kérdés taglalásába, néhány megjegyzés azért idekívánkozik.

I. A *Theogonia* a genealógiai elvek meglehetősen széles spektrumát tárja elénk a görög mitológiában:

1. Egyszerű létrejövés (Khaosz létrejötte).
2. Időbeli követés (pl. Gaia létrejötte).
3. Parthenogenezis (pl. Gaia szüli Uranoszt).
4. Incesztus (pl. Gaia és Uranosz, a titánok násza, Zeusz és Héra).
5. „Normál” szexualitás (pl. Zeusz és Maia).
6. Rendkívüli esetek: Kronosz kasztrálja Uranoszt (Erinnüszök, Aphrodité stb. születése), Zeusz lenyeli Métiszt (Athéné születése).

II. Az istenek közti viszonyok és a kapcsolódás különféle típusait láthatjuk:

1. Genealógia (nemzés, rokonság).
2. Topográfia (térbeli érintkezés, a kozmosz szférái: pl. égi, alvilági, vízi istenségek stb.).
3. Diakronia (időbeli érintkezés, egymást váltó korszakok).
4. Morfológia (alaki hasonlóság).

III. Adott funkciók és hatókörök az istenek egymást követő generációiban átöröklődnek, illetve ismétlődnek, de úgy, hogy a régi istenség megmarad. Pl. Uranosz, Kronosz, Zeusz (égistenek), Hüperión, Hélios, Apollón (napistenek), Pontosz, Ókeanosz, Poszeidón (tengeristenek).

IV. A főbb istenek egyaránt bírnak természeti és kulturális aspektussal. Pl. Apollón napisten, de a jóslás, a költészet, a gyógyítás stb. istene is.

V. Az olümposziak uralmához vezető úton az istenek egymást követő generációi során előbb a név és az alak jelenik meg, majd a *személyiség*, mely a *mítoszok* sokasága által identifikálódik. Az antropomorfizmus tehát egy fejlődési folyamat eredménye. Az emberek ugyanakkor nem perszonalifikáció útján „tesznek szert” isteneikre, hanem a világ különféle arculatát és jelenségeit különféle istenek jelenlétéként *tapasztalják*.

VI. A mítosz kapcsolódik a kultuszhoz. Pl. Prométheusz áldozatosztása Mékónében. Mint látható, Hésziodosz költeménye a Schelling említett istenfejlődést biztosító genealógia mellett és azon belül is számtalan rendszerező elvet alkalmaz az istenek meglehetősen bonyolult világának bemutatása során, mellyel egyfajta *logoszt* kapcsol a *mítoszokhoz*. Persze az is lehet, hogy maga a mitológia sajátja ez a fajta önmagán való „munkálkodás” (Blumenberg). Vö. Kerényi Károly: *Mi a mitológia? Bevezető tanulmány a homéroszi himnuszok magyarázatához*, In Kerényi (1988) 11. o. és 23. o. A névhez és az alakhoz lásd Blumenberg (2006a) 40. skk. o., van der Leeuw (2001) 128. skk. o. Az ismétlődéshez és a variabilitáshoz lásd például Claude Lévi-Strauss: *A mítoszok struktúrája*, In Lévi-Strauss (2001) I. kötet 164. skk. o.

világát, mely a korábbi, keleti politeizmusokkal ellentétben valódi sokaságot takar, igazi, független, ember alakú isteni személyiségekkel. A misztériumok tanítása e világot múltbelivé változtatja, de nem adja át a feledésnek, hiszen az emberi tudat megőrzi emlékét.²⁹³ Ezeket az érzékileg megjelenő, ámde önmagukban szabad erkölcsi természeteket és szellemi lényeket ábrázolta a görög képzőművészet is.²⁹⁴ Ennek fejlődését Schelling szintén a vallási tudatban végbement fejlődéssel állítja párhuzamba. A fétisszerű tárgyak, az egyiptomi mintájú szobrok és Daidalosz műve éppúgy részei e folyamatnak, mint az akkoriban megtalált aiginai szobrok vagy Pheidiasz művészete. A kései Schellingnél tulajdonképpen a művészet egész története beleolvad a vallási képzetek történetébe.

Az észkritika uralta történeti-racionalista felfogás és a művészetet mintaként kezelő esztétikai felfogás után tehát Schelling végül eljut a mitológia vallási értelmezéséhez, amelyben az emberi tudat paradigmájaként a vallási tudat, azaz az istentudat áll előttünk a maga teljes történetével.

²⁹³ Lásd Schelling (1995) 6. kötet, 657. skk. o. Vö. Schelling (1993) 232. sk. o.

²⁹⁴ Lásd Schelling (1995) 6. kötet, 664. skk. o.

AZ ŐRÜLET ILLÚZIÓI ÉS A DIONÜSZOSZI TEKINTET TRAGÉDIÁJA – A BAKKHÁNSNŐK ÉS NIETZSCHE SZÍNHÁZA

„pollai morphai tón daimoniön” (Euripidész)

A mámornak, az elragadtatottságnak és az illúzióknak az az egymáshoz kapcsolódása, melyet Friedrich Nietzsche műve, *A tragédia születése*²⁹⁵ tár elénk, tartogat még talányokat az értelmezés számára. Hogy ezekből néhányat felleljük, az illúzió hatványra emelt formáihoz kell fordulnunk, azaz a tragédiát létrehozó formák mellett szemügyre kell vennünk azokat, melyek a tragédiákban találhatóak. Működteti-e az antik tragédia önmagán belül azokat az erőket, melyek a nietzschei megközelítésben a tragédiát egyáltalán lehetővé teszik? Vajon hogyan ábrázolja az antik színház az illúziót, végső soron magát a színjátszást? Van-e értelme Nietzsche esztétikai metafizikáját felvinni a színpadra?

A válaszok megtalálása érdekében egy kísérletre van szükségünk, melynek során segítségül hívjuk Euripidész Dionüszosz-drámáját. Ebben a *mania* állapota, az őrültség és az őrjöngés egy teljes illúzióvilágot épít fel, melyet végül a kijózanodás sokkja bont le. A tragikus tudat úgy merül itt el őrületének mélységeiben, hogy újra és újra, ám hasztalanul próbálja saját hasadtságát megszüntetni, megtalálni önmagát saját középpontjában és elérni a vágyott jelenlétet. A dionüszoszi maszkok mögött, úgy tűnik, valóban nincs senki. Az őrületnek ezek a fájdalmas és gyönyörteljes illúziói ugyanakkor egy olyan térben képződnek meg, melyben az őrült tudattal szemben mindig megtalálható egy őt figyelő tekintet, egyfajta néző a színpadon. Talán e néző az egyetlen, aki jelen van?

Nietzsche két istenség, Dionüszosz és Apollón alakjában látja meg azokat az erőket, melyek a létezés és a világ létrejöttében, így az olümposzi istenvilág kialakulásában is munkálkodnak.²⁹⁶ E két őselv metafizikai-ontológiai szerepe – Schopenhauer filozófiájából kiindulva – alapvetően úgy írható le, hogy a jelenségeken túli dionüszoszi kaotikusság, az egyediségeken túli ős-

²⁹⁵ Nietzsche: *Die Geburt der Tragödie* (1871). In Nietzsche (1999) Magyarul: Nietzsche (1986), fordította: Kertész Imre. A továbbiakban a német kiadásra hivatkozom, zárójelben a magyarra.

²⁹⁶ 34. o., 36. o.

egy, énség (*Nur-Eine, Ichheit*),²⁹⁷ a világ ősművésze (*Urkünstler der Welt*)²⁹⁸ az apollóni *principium individuationis*²⁹⁹ segítségével rendezett kozmoszá artikulálódik, és a látszatvilág individuális sokaságaként nyer konkrét alakot. Másrészről ugyanezen két istenségnek köszönhető a görög tragédia létrejötte, melyben a dionüszoszi mámor (*Rausch*) az apollóni álom (*Traum*) plasztikus ereje által nyer meghatározott formát.³⁰⁰ Nietzsche a kozmikus dráma és a dramatikus kozmosz képeit vetíti egymásra, nem véletlenül. Schopenhauer akaratról (*Wille*) szóló tanítása³⁰¹ és a szilénoszi bölcsesség (legjobb az ember számára meg sem születni)³⁰² nyomán úgy véli, hogy az ős-egy, a tudattalan akarat (*der unbewusste Wille*) és ennek individuációja fájdalommal (*Schmerz*), szenvedéssel (*Leiden*), rettenettel (*Schreck*) teli,³⁰³ és csak a szép látszatvilágban nyerhet megváltást. A kozmosz működése drámai, pontosabban szólva tragikus folyamatként áll előttünk, és e kozmikus tragédia feloldásra, megváltásra (*Erlösung*) szorul.³⁰⁴ E folyamat során a feloldás, a megváltás szerepe a létezés esztétikai szemléletére hárul, mely a világ illúziójában mint műalkotásban, mint a céltalan, ártatlan, hérakleitoszi-gyermeki játékban (*Spiel*) gyönyörködik.³⁰⁵ A „létezés és a világ csakis *esztétikai jelenségként* nyeri el örök igazolását”³⁰⁶ – hangzik a szöveg egyik kulcsmondata. Az ősellentmondással (*Urwiderspruch*) teli ősfájdalom (*Urschmerz*) és összenvedés (*Urleiden*) így ősgyönyörbe, őselvezetbe (*Urlust*) fordulhat át³⁰⁷ – valóságos „ősterápia” áll tehát előttünk. Ennek a – mondhatni – prekrisztianus szótériológiának magasabb hatványra emelt formája a görög tragédia, melynek világa, a tragikus kozmosz egyfelől felmutatja a kozmikus tragédia folyamatát, másfelől maga is mintegy továbbviszi e világfolyamatot, így nyújtva a megváltás

²⁹⁷ 38. o. (42. o.) és 45. o. (51. o.) Az *Ichheit* fogalma természetesen fichtei-schellingi örökség is.

²⁹⁸ 48. o., 54. o.

²⁹⁹ 28. o., 28. o. Vö. Deleuze (1999) 26. skk. o.

³⁰⁰ 26. o. (25. o.) A plasztikus erő (*plastische Kraft*) a második *Korszerűtlen elmélkedésnek* (*A történelem hasznáról és káráról az élet szempontjából*, 1873/74) egyik kulcsfogalma. Lásd Nietzsche (1999) 251. o., ill. Nietzsche (1989) 31. o. A fogalom szerepéről a korai Nietzsche történelem- és kultúrfilozófiájában lásd Schreiner (2002) 87. skk. o. A két istenség szerepét már Wagner is kiemeli *Művészet és forradalom* című írásában. Lásd Wagner (1995) 32. skk. o.

³⁰¹ Lásd *A világ mint akarat és képzet* 18–29. paragrafusait. Schopenhauer (1991) 152. skk. o.

³⁰² Mint ahogy azt Szophoklész *Oidipusz Kolónoszbán* című tragédiájában a Kar éneкли (1224–1227. sor), de a gondolat megtalálható például Bakkhülidész *V. epinikionjában* is (160. skk. sorok). A párhuzamát felfedezhetjük, meglepő módon, még a Bibliában is, a *Prédikátor könyvében* (4,2–3) vagy az apokrif *Ezdrás apokalipszisében*.

³⁰³ 35. sk. o., 38. sk. o.

³⁰⁴ 38. o., 42. o.

³⁰⁵ 153. o., 199. o. Vö. Hérakleitosz B 52 DK. A világmentés (*Welt-Spiel*) gondolata felbukkan *A filozófia a görögök tragikus korszakában* (1873) című hátrahagyott írásban is. Lásd Nietzsche (1999) 830. o., ill. Nietzsche (1988) 90. o. Vö. Deleuze (1999) 44. skk. o.

³⁰⁶ 47. o., 54. o.

³⁰⁷ 44. o., 49. o.

magasabb szintű formáját. Mivel továbbszövi az illúzió fátylát, a tragédia – akárcsak az apollóni álom – a látszat látszataként (*Schein des Scheins*),³⁰⁸ az illúzió illúziójaként áll előttünk, s mivel minden illúzió megváltódás is, a tragédia végső soron a megváltás megváltásának is bizonyul.

Mint látható, Nietzsche antiplatonikus gondolatmenete egy – legalábbis potenciálisan – végtelen sort nyit meg, melyben az illúziókon belül keletkező minden további illúzió a megváltódás egyre teljesebb formáját mutatja. Mindez egyfelől azt jelenti, hogy a teljes megváltás talán soha nem érhető el, mivel azt csak a folyamat egésze viheti végbe, másfelől, hogy mindegyik fokozaton maga az egész folyamat tükröződhet. Ez a végtelen sorozat tehát minden egyes konkrét megváltás illúzióját, az ebből fakadó frusztráció fájdalmát kombinálja és kompenzálja minden egyes konkrét illúzió megváltásával, kielégülést és gyönyört adó meghaladásával.

Ám van a dolognak egy másik oldala is. Nietzsche az apollónihoz – melynek adekvát megjelenése a kép – olyan fogalmakat társít, mint a vízió, a látomás, a látszat (*Vision, Schein*),³⁰⁹ az érzékcsalódás, az illúzió, a szemfényvesztés, az ámitás (*Täuschung*),³¹⁰ a fantázia (*Phantasie*),³¹¹ az önismeret (*Selbsterkenntnis*), a mérték (*Maass*)³¹² stb. A dionüszoszit – mely a zenében nyer legteljesebb kifejeződést – a már említett mámor mellett pedig olyan fogalmakkal jellemzi, mint az elragadtatottság (*Verzückung*),³¹³ a mértékfeletti (*Uebermaass*),³¹⁴ a felajzottság (*Erregung*), a megszállottság (*Schwärmerei, Begeisterung*),³¹⁵ az átváltozottság (*Verwandlung*) és az elvarázsoltság (*Verzauberung*)³¹⁶ stb. Mindezek a jellemzők egy olyan jelenséget írnak körül, illetve egy olyan állapothoz társíthatóak, melyről *A tragédia születése* közvetlenül nem nagyon beszél,³¹⁷ ám amelyet két előmunkálatnak tekinthető rövidebb írás, *A dionüszoszi vi-*

³⁰⁸ 39. o., 42. o.

³⁰⁹ 38. o., 42. o.

³¹⁰ 18. o., 14. o. Vö. 149. o., 194. o.

³¹¹ 27. o., 27. o.

³¹² 40. o., 44. o. Az apollóni és nem a dionüszoszi kiemelkedő fontosságára hívja fel a figyelmet Peter Sloterdijk *A gondolkodó a színpadon* című tanulmánya. Lásd Sloterdijk (2001) 54. skk. o.

³¹³ 56. o., 66. o.

³¹⁴ 40. o., 45. o.

³¹⁵ 63. o., 74. o.

³¹⁶ 61. o., 72. sk. o.

³¹⁷ A könyv egy helyen arról beszél, hogy a homéroszi görögységnek az apollóni kultúra segítségével kell „a borzalmakkal teli, fájdalmas és szenvedésre hajló világszemlélet mélységein gyönyörteli illúzióval (*lustvolle Illusionen*) és ábrándképei (*Wahnvorspiegelungen*) erőteljes felcsillantásával felülkerekednie”. Lásd 37. o., 40. o. A *Wahnvorspiegelung* kifejezés, mely magában foglalja az örületet (*Wahn*) jelző szót, fordítható akár örült látszatnak is, és olyasmiket jelenthet, mint káprázat, ábrándkép, ámitás, csalódás, tévképzet/tévhit/téveszme, melyeket legjobban talán a *delúzió* fogalmával foglalhatunk össze. Egy másik fontos szöveghelyen pedig, mely a tragédia újjászületéséről szól, Nietzsche a dionüszoszi élethez az akarás és a fájdalom mellett az örületet (*Wahn*) társítja. Lásd 132. o., 169. o.

*lágyszemlélet*³¹⁸ és *A tragikus gondolat születése*³¹⁹ megemlíti, és amely Nietzsche későbbi személyes és gondolati útja során nagy jelentőségre tesz szert. Ez a Dionüszosz nyomában ott járó állapot, vagy – ha tetszik – sajátos létperspektíva nem más, mint az örület (*Wahn*).³²⁰

Azonban a görög tragédia nemcsak kultusza Dionüszosznak, a *theosz mainomenosznak*, az örjögő/örült istennek, hanem némely esetekben megjeleníti, színpadra is állítja az örületet – akár tragikus állapotként, akár tragikus nézőpontként. Figyelemre méltó ugyanakkor, hogy ezek az örületet tematizáló darabok majdnem mindig összekapcsolják az elvakultság, az örület és az örjögés, vagyis az *até*, a *mania* és a *lüssza* hatalmának megjelenését – akár Dionüszosztól erednek ezek, akár más istenségtől – a látomás, a látszat, az illúzió megjelenésével, vagyis éppen azzal a jelenséggel, melyet a nietzschei szöveg az apollóni megváltódáshoz kapcsol. Éppen ezért a következő kérdéseket tehetjük fel: vajon hogyan ábrázolja az antik színház az örület és az illúzió összekapcsolódását? Van-e megváltódás a színpadon belüli színpadon? Vajon működteti-e az antik tragédia önmagán *belül* azokat a dionüszosi és apollóni erőket, melyek a nietzschei megközelítésben a tragédiát magát létrehozzák? Egyáltalán: milyen színházrendezőnek bizonyul Nietzsche?

A válaszok megtalálása érdekében rendhagyó kísérletre van szükségünk, melynek során a nietzschei szöveg értelmezéséhez segítségül hívunk néhány részletet Euripidész *Bakkhánsnők* című tragédiájából. E darabban szintén – akárcsak *Az örjögő Héraklészben* és Szophoklész *Aiaszában*³²¹ – az örületben képződő illúzió áll a tragikus cselekmények középpontjába, ám az örületet adó istenség – szemben a fentiekkel – itt maga Dionüszosz. Rendhagyó a kísérlet, hiszen az örület fogalmát a nietzschei életmű felől nézve mintegy „visszaolvassuk” *A tragédia születésébe*, ráadásul éppen annak az Euripidésznek a darabját vesszük alapul, akit Nietzsche – Szókratészszel együtt – a tragédia haláláért tesz felelőssé.³²² Mindehhez hozzátehetjük, hogy a filozófus

³¹⁸ *Die dionysische Weltanschauung* (1871). In Nietzsche (1999), magyarul Nietzsche (2013).

³¹⁹ *Die Geburt des tragischen Gedankens* (1871). In Nietzsche (1999).

³²⁰ *A dionüszosi világszemléletben* Nietzsche arról ír, hogy a tragikus művészetben a megbűvölés (*Verzauberung*) dionüszosi ereje által „minden, ami valóságos, feloldódik a látszatban (*Schein*), és mögötte az akarat egységes természete (*einheitliche Willensnatur*) mutatkozik meg [...] *Az illúzió, az örület a tetőfokára hágott (Die Illusion, der Wahn ist auf seiner Höhe)*.” Lásd Nietzsche (1999) 570. o., magyarul Nietzsche (2013) 31. sk. o. *A tragikus gondolat születése* mindezt majdnem szó szerint megismétli. Lásd Nietzsche (1999) 599. o.

³²¹ Lásd ezekről *Anthróposz mainomenosz* és *Hérosz mainomenosz* c. tanulmányainkat e kötetben.

³²² Nietzsche Szókratészhez, a görögséghez és a kereszténységhez való viszonyáról az európaiság kontextusában lásd Czeglédi (2013) 26. skk. o.

a *Bakkhánsnők*ben mintegy Euripidész „palinódiáját” látja, melyben az élete végén az addig megtagadott Dionüszosz dicséretét zengi – hasztalan.³²³

E „visszaolvasás” legitimitását támaszthatja alá, a már említett szempontok mellett, Platón korábban már vázolt őrület-tipológiája a *Phaidrosz*ban. Hiszen noha Nietzsche az elragadtatottságot vagy az őrületet Dionüszosz istenhez kapcsolja, az antik felfogás más istenekhez is rendelt hasonló állapotokat, például éppen ahhoz az Apollónhoz, aki Nietzsche-nél a dionüszoszival ellentétes póluson helyezkedik el. Platón tehát a szent *mania* alá olyan jelenségeket és olyan isteneket sorol, amik és akik Nietzsche szövegében a tragédia és az egész világfolyamat létrehozói. Vagyis az ókori filozófus szövegéből kiindulva megkockáztatható az az állítás, hogy Nietzsche olyan princípiumokat és állapotokat tár elénk, melyek majd mindegyike az őrület egy-egy típusával hozható összefüggésbe. Amennyiben ez így van, úgy a görög tragédiákban ábrázolt őrületek (*até*, *mania*, *lüssza*) valóban hatványra emelik a nietzschei által említett folyamatot, főképp mivel a darabokban egy teljes illúzióvilágot építenek fel, vagyis épp azt tárják elénk a tragédián belül, amiről szerzőnk a tragédiák létrejötté kapcsán beszél. Tehát nem pusztán két, hanem három szinten működik a látszatképződés, először mint a világ létrejöttének *kozmosz* folyamata, másodsor mint a tragédia létrejöttének *esztétikai* folyamata, harmadszor pedig mint a tragédiabeli illúzióvilág felépülésének *őrületes* folyamata. Mindez indokoltta teszi, hogy Nietzsche szövegének mélyebb megértése és egyúttal továbbgondolása érdekében megvizsgáljuk az őrület és illúzióképződés ábrázolását Euripidész darabjában.

A *Bakkhánsnőket* (*Bakkhai*)³²⁴ Euripidész halála után, i. e. 405-ben mutatták be Athénban. Szemben az eddig tárgyalt darabokkal, itt az őrjögés több szereplőre is kiterjed, így az illúzióképződés többszörös módon megy végbe, szövevényes és bonyolult világot hozván létre. Először Pentheusz anyja, Agaué és nővérei, Autonóé és Inó, illetve az őket követő thébairbeli nők esnek dionüszoszi őrjögésbe. Majd maga Pentheusz, a város uralkodója, aki Dionüszosz kultuszát el kívánja törölni és az isten papját – aki valójában az isten maga – elveszejteni igyekszik, kerül fokozatosan a soknevű³²⁵ istenség hatása alá. Végül Agaué testvéreivel az őket kilesni próbáló Pentheuszt, vagyis tulajdon fiát széttépi, hogy fejét magával hozva térjen vissza a Kithairónról a városba, Thébaiba. Itt apja, Kadmosz és Teiresziasz, a jós segítségével fokról fokra kijózanodik, és felismeri tettét. A nők, illetve

³²³ 82. sk. o., 100. sk. o.

³²⁴ Ld. Euripidész (1900), magyarul Euripidész (1984), fordította: Devecseri Gábor.

³²⁵ Bromiosz, Bakkhosz, Iakkhosz, Dithürambosz stb.

Pentheusz örülete során tehát különféle illúzióvilágok épülnek fel, kapcsolódnak egybe és bontódnak le.

A dionüszoszi *mania* és *lüssza* okozta – számunkra most legfontosabb³²⁶ – illúzióképződések a következőképpen foglalhatóak össze:

<i>Ki</i>	<i>Mit/kit</i>	<i>Minek/kinek lát</i>
Pentheusz	Bika	Dionüszosz ³²⁷
Pentheusz	Dionüszosz képmása	Dionüszosz ³²⁸
Pentheusz	Dionüszosz	Bika ³²⁹
Agaué és társai	Pentheusz	Oroszlán, bika ³³⁰

Mint látható, Pentheusz illúziói Dionüszoszra vonatkoznak, mégpedig „oda-vissza”, hiszen előbb egy bikát és egy képmást (*phaszma*) vél Dionüszosz-nak, pontosabban papjának, majd amikor már teljesen kezd eluralkodni rajta a dionüszoszi megszállottság, az istenséget (annak papját) látja bikának. Agaué és társai végső illúziója Pentheuszra vonatkozik, itt szintén megjelenik a bika alakja az oroszláné mellett. Vagyis nem egyetlennel, hanem egymással szemben álló örvényekkel van dolgunk. Ráadásul Pentheusz – szemben például Héraklészszel – örvényésében végül nemhogy nem öli meg örvényése okozóját, hanem maga válik áldozattá. Vadászni vágyik, ám maga lesz vad. De ez még csak a dolog egyik része. Mert ha megfigyeljük az illúziók tárgyát, úgy kirajzolódik előttünk a *bika, oroszlán–Dionüszosz–Pentheusz* hármasság egy olyan sorozatként, melynek bármelyik tagja helyettesítheti a másikat. Ebben nem csak az a figyelemre méltó, hogy a bika és az oroszlán Dionüszosz isten állatai, akiknek alakjában az isten megjelenhet,³³¹ hanem az is, hogy Pentheusz széttépetése során végül is Dionüszosz (Zagreusz) sorát viseli el, azaz ő maga válik az istenség egy alakjává. Dionüszosz mint isten ezáltal nemcsak állatalakban, képmásban vagy éppen az őt képviselő pap alakjában jelenik meg, hanem a megölt királyéban mint áldozatában is. A tragédia tehát különféle létmódok közti átjárást mutat fel, s ez a dionü-

³²⁶ Merthogy találunk más példákat is, hiszen egyrészt annak idején a gyermek Dionüszosz életére törő Hérát is megtéveszti Zeusz, másrészt Agaué és csapata már Pentheusz meggyilkolása előtt is a szelédobb és vadabb örület különféle jelenségeit produkálják. És akkor még nem is beszélünk a Dionüszosz kísérető ázsiai bakkhánsnők konzolidált, kanalizált, kultikus keretek közé szorított szent eksztázisáról.

³²⁷ Lásd 617. skk. sorok.

³²⁸ Lásd 629. skk. sorok.

³²⁹ Lásd 920. sor.

³³⁰ 1174., ill. 1185. sor.

³³¹ 1017–1018. sor. A Kar még a sárkányt (*drakón*) is megemlíti.

szoszi legbenső lényegét érinti. Az isteni, az emberi és az állati lét ontológiai szilárdsága fellazul,³³² a különféle létformák közti átmenetek lehetőség megnyílik. Aiasz vagy Héraklész illúzióvilágával szemben, ahol a valóság határai sokkal élesebben megrajzoltak, itt egy másik létrendbe nyerünk bepillantást. Ám nem kifejezetten a már említett *metamorfózisok* világa áll előttünk – ahol szintén bevett a határátlépés –, hanem inkább a valóság képlékeny, cseppfolyós mivolta, a potenciálisan folytonos átváltozások és alakváltogatások *szédületes-varázslatos* birodalma. Tulajdonképpen nem az örület által megképzett illúziókról van itt szó, hanem arról, hogy e folyton átalakuló létforma áttör a szilárd létstruktúráján. Pentheusz végül is valóban tisztán lát, méghozzá a lehető legtisztábban, mikor istenét bikának látja, és Agaué is a lét legmélyére pillant, mikor fiát állatalakban pillantja meg.³³³ Nincs illúzió, mert minden az, nincs valóság sem, mert minden az.

Mindez a *kultusz*, különösképpen a *misztérium* keretei között, melyhez Dionüszosz különféle *mítoszai* kapcsolódnak, egy dramatikus folyamatba ágyazódnak, melynek vége feloldást/megváltást kínál. A vallásos görög, a misztérion beavatottja saját létét is e meghaló, de halálából feltámadó isten sorsához kapcsoltnak tudja, az isten drámája az ember számára a halhatatlanság és a boldogság ígéretével kecsegtet. Ám ha e mítoszokat kioldjuk a vallási-misztériumi összefüggésből és a dráma terébe állítjuk, úgy megmutatkozik az egész folyamat megváltás nélküli *tragikum*a, az isten ellen lázadó, istensorsot elviselő ember halálának borzalma. Euripidész tragédiája a kultikus összefüggésétől megfosztott mítoszt állítja elénk, s az abban megnyilatkozó istenség rettenetes mivoltát. Az ontológiailag képlékennyé vált világ az emberi sorsot magáénak tudó halandó számára végzetessé, pusztítóvá válik, hacsak nem engedi át magát teljesen e rettentő istennek, Dionüszosznak, a *mainomenosz theosznak*.

De mi a helyzet a nézővel, a szemtanúval, a tanúságtévővel? Euripidész felvitte a nézőt a színpadra, állítja Nietzsche,³³⁴ s ebben igazat adhatunk neki, ám nem egészen abban az értelemben, ahogy ő gondolja. A korábban

³³² Mindehhez hozzávehető természetesen az istenség növényi (szőlő, fenyő, repkény, borostyán) aspektusa is, de akár élettelen formákat (kő, maszk) is említhetünk. Lásd Kerényi Károly: *Gondolatok Dionüszosról*. In Kerényi (1984) 188. skk. o. Vö. pl. Frazer (1995) 253. skk. o. Hogy jobban megértsük a Dionüszosz-kép változatosságát és módosulásait képzőművészeti illetve színházi kontextusban a tragédiát megelőző évtizedekben, lásd pl. Isler–Kerényi (2010) 17. skk. o. és Ritter (2009) 24. skk. o.

³³³ Pentheusz fent már jelzett illúziójában, mikor Dionüszosz (papját) bikának látja, másfajta látomásai is társulnak mindehhez. Két Napot lát fent az égen és Thébát is megkettőzve látja. Dionüszosz mindezt az így feleli: „Azt látod, mit látni kell.” (Lásd 918–924. sorok.) E kétértelmű kijelentés a tragédia egyik legfontosabb mondata. A másik a mottóban jelzett gondolat, mely a daimóni/isteni sok alakjáról szól. Euripidész ezt is és számos más tragédiáját ugyanezen sorokkal zárja.

³³⁴ Lásd 76. skk. o., 92. skk. o.

tárgyalt darabokban azt láttuk, hogy örület illúziójából fakadó gyilkosságok szemtanúi – mint Odüsszeusz az *Aiaszban* vagy Amphitruón *Az örjöngő Hé-
raklészben* – nézővé válnak a színpadon belül. Ám míg Odüsszeusz láthatatlan leskelődő, azaz egyfajta *voyeur* volt Szophoklész darabjában, Amphitruón inkább *veszélyeztetett nézőnek* tekinthető, aki – bár túlélte, hogy belepillantott Hé-
raklész örületébe – maga is bevonódott a tragédiába. A *Bakkhánsnök* e két színpadra felvitt nézői pozíciót egyesíti. Pentheusz titokban akarja kilesni Agaué és társnői vélt kicsapongásait, ám végül maga válik az örült tekintet tárgyává és így áldozattá is. Mindezt abban az állapotában szenved el, mikor maga is dionüszoszi állapotba kerül, azaz az isten papját követve az isteni nézőpont ideiglenes hordozójává válik. Gyönyörteljes és gyönyörre éhes illúziójában a gyönyörűséges-gyilkos illúzió áldozatává. Széttépetése és halála által tulajdonképpen ez a dionüszoszi perspektíva tűnik el a darab világából, sorsa végül is *a tekintet tragédiáját* példázza.³³⁵

Persze az ő halálának is vannak szemtanúi, a megvadult mainaszokon kívül őt is nézik valakik. Két ilyen tekintetről tudunk, az egyik a Hírnök, aki a városba visszatérve beszámol a tragédiáról, miáltal az ott lévők – beleértve Kadmoszt és Teiresziaszt is – még azelőtt értesülnek a történekről, hogy Agaué megérkezne, hogy aztán az apjával való párbeszéd során fokról fokra kijózanodjon.³³⁶ Ez a hírnöki nézőpont lesz a nézők/olvasók nézőpontja is, egy illúziómentes, emberi perspektíva, mely felől nézve Pentheusz sorsa valóban „gyászos”-nak mutatkozik, mint ahogy azt a neve is jelzi. Dionüszosz papja viszont eltűnik a színről, hogy aztán a darab végén, az úgynevezett *deus ex machina* során már valóban istenként jelenjen meg és rendelkezzen a túlélők további sorsa felől. Az isteni tekintet tehát magára hagyja a Kithairón ormán az emberit, leválik róla, és a saját szférájába húzódik. Pentheusz meghal, Agaué Thébaiba visszatérve a dionüszoszból a józan-emberibe esik vissza. Ami az örületben egyesült, most ismét szétválik, csak a borzalom látványa marad. Pentheusz sorsa mellé, mely a tekintet tragédiáját példázza, Agaué sorsa állítódik, a kijózanodott, illúzióját vesztett tekintet rettenetes belátása saját korábbi tetteibe. Mindezt az isteni tekintet távozása okozza, a dionüszoszi perspektíva visszahúzódása. Euripidész drámája így tulajdonképpen *a megjelenő majd eltűnő isteni tekintet* felmutatása. Mi nézők pedig ott állunk a thébaiakkal együtt kismizve a darab végén, valósággal elvakítva az istenség rettentő éles fényétől.

³³⁵ Mindezt nevezhetjük akár a darab „metateátrális” vagy „metatragikus” dimenziójának is. Lásd erről Bierl (1991) 111. skk. o., illetve 177. skk. o.

³³⁶ A jelenet párhuzamba állítható az eszméletét visszanyerő Hé-
raklész párbeszédével Amphitruónnal.

A fentiekből kiindulva tehát Nietzsche szövege új megvilágításba kerülhet. Mert azt láthatjuk, hogy a görög tragédiákban az *até*, a *mania* és a *lüszsa* állapota, az őrültség és az őrjögés egy teljes illúzióvilágot épít fel, melyet végül a kijózanodás sokkja bont le. Az őrület látványa nem enged bepillantást az illúzióba, csak az őrjögő tragikus tudat részleges megmutatkozását teszi lehetővé. E tudat úgy jelenik meg, mint ami elmerül őrületének mélységeiben, gyönyörteljes illúzióiban, ám eközben újra és újra hasztalanul próbálja saját hasadtságát megszüntetni s megtalálni önmagát saját középpontjában. Nem az én dionüszoszi feloldódása, hanem kétségbeesett önkeresése vezérli a mozgást, az apollóni illúzió egy olyan énré van vonatkoztatva, amely nem létező, ám létrejönni akar. A dionüszoszi maszkok mögött, úgy tűnik, valóban nincs senki, aki a maga konkrétságában jelen lenne. Az őrület így jelenem-lét, ámde olyan, mely számára mindez szenvedés és nem megváltódás. Az illúzió nem rettenetet elfedő fátyolnak bizonyul, hanem olyan fátyolnak, melyet szétfeszít az őrület, sőt amely éppen az őrület rettenetének megmutatkozása. Az őrület illúziója csak abban az esetben adhatna feloldást, ha teljes világgá tudna kitágulni, vagyis ha az őrült tudat örökké nem térne vissza önmagához. A dionüszoszi őrület, ahogy ezt a *Bakkhánsnök* mutatja, többszörös illúziói révén mintha eljutna ennek határáig, ám ott mintha visszafordulna. Agaué, Pentheusz és Dionüszosz egyé válása ugyanis csak a kultuszban, a misztériumban, de nem a tragédiává kibomló mítoszban lehetséges.³³⁷ És mert az őrület illúzió-világa minduntalan körülhatárolódik a kijózanodás által, végül csupán az illúzióvesztés fájdalma lesz látható. Az őrület így a kijózanodás felől mutatkozik meg, mintegy onnan konstituálódik. Azt a teret, melyet az őrült, az énjét elvesztett hős elragadtatottságában kiszakít a normalitás világából, körülhatárolja a józanság világa, a látszat borzalmának, nem pedig szépségének felismerése.

Az őrületnek ezek a fájdalmas és gyönyörteljes illúziói épp ezért egy olyan térben képződnek meg, melyben az őrült tudattal szemben mindig megjelenik egyfajta néző a színen. A megdöbönt Odüsszeusz, az összetört Amphitrüón, a tanúságot tevő Hírnök. Az őrület üres maszkaival szemben végül csak ez a figyelő tekintet marad. Ha van értelme valamiféle megváltásról beszélni, akkor az csupán ennek a tekintetnek az állandó jelenléte a színpadon és a nézőtéren. Ámde ez a megváltás, ez a katarzis nem a retentétől vált meg, hanem a rettenetet által, sőt rettenettel teljesen. A kozmikus tragédiát figyelő Nietzsche mintha kikacsintana ránk rendezői székéből.

³³⁷ Vö. Devecseri (1968) 78. skk. o.

IRODALOMJEGYZÉK

- AISZKHÜLOSZ (1985): *Drámái*. Budapest, Európa Könyvkiadó.
- ALLWOHN, Adolf (1927): *Der Mythos bei Schelling*. Charlottenburg, Pan-Verlag Rolf Heise.
- APOLLODÓROSZ (1977): *Mitológia*. Budapest, Európa Könyvkiadó.
- ARENDDT, Hannah (1995): *Múlt és jövő között*. Budapest, Osiris–Readers International.
- ARISZTOTELESZ (1988): *Lélekflozófiai írások*. Budapest, Európa Könyvkiadó.
- ARISZTOTELESZ (1997): *Poétika*. Budapest, PannonKlett Kiadó.
- ASSMANN, Jan (1999): *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó.
- AUERBACH, Erich (1985): *Mimézis*. Budapest, Gondolat Kiadó.
- BACHOFEN, Johann Jakob (1978): *A mítosz és az ősi társadalom*. Budapest, Gondolat Kiadó.
- BELFIORE, Elizabeth S. (2000): *Murder Among Friends. Violation of Philia in Greek Tragedy*. New York–Oxford, Oxford University Press.
- BENN, Gottfried (1981): Zseni és egészség. In Salyámosy Miklós (szerk.): *Kultusz és áldozat. A német esszé klasszikusai*. Budapest, Európa Könyvkiadó.
- BETEGH Gábor (2007): „Aiszóposztól Anaxagoraszig. Mítosz, teológia és teológia Platón *Phaidónjában*.” *Ókor*, 2007/4.
- BETEGH Gábor (2009): Eszkhatológia és kozmológia a korai görög gondolkodásban. Modellek és problémák. *Ókor*, 2009/3–4.
- BIEBER, Margarete (1961): *The History of the Greek and Roman Theater*. Princeton (New Jersey), Princeton University Press.
- BIERL, Anton F. Harald (1991): *Dionysos und die griechische Tragödie. Politische und „metatheatralische“ Aspekte im Text*. Tübingen, Gunter Narr.
- BIERL, Anton F. Harald (2012): Dionysos’ Epiphany in Performance. The God of Ecstatic Cry, Noise, Song, Music, and Choral Dance. In *Electra 2: Dionysus: Myth, Cult, Ritual*.
- BLUMENBERG, Hans (2006a): *Arbeit am Mythos*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.

- BLUMENBERG, Hans (2006b): *Hajótörés nézővel. Metaforológiai tanulmányok*. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó.
- BOARDMAN, John (1973): *Greek Art*. London, Thames and Hudson.
- BUBER, Martin (1991): *A próféták hite*. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó.
- BUGÁR M. István szerk. (2005): *Kozmikus teológia. Források a görög filozófiai istentan történetéhez a kezdetektől az első keresztény apologétáig*. Budapest, Kairosz Könyvkiadó.
- BULTMANN, Rudolf (1994): *Történelem és eszkatológia*. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó.
- BULTMANN, Rudolf (1996): *Jézus Krisztus és a mitológia*. Budapest, Teológiai Irodalmi Egyesület.
- BULTMANN, Rudolf (1998): *Az Újszövetség teológiája*. Budapest, Osiris Kiadó.
- BURKERT, Walter (1996): *Greek Religion. Archaic and Classical*. Oxford, Blackwell.
- BUSCHOR, Ernst (1936): *Die Plastik der Griechen*. Berlin, Rembrandt-Verlag.
- CASSIRER, Ernst (2010): *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken*. Hamburg, Felix Meiner.
- CHILDS, Brevard S. (1960): *Myth and Reality in the Old Testament*. London, SCM Press LTD.
- CICERO (1985): *Az istenek természete*. Budapest, Helikon Kiadó.
- COCHRANE, Charles Norris (1944): *Christianity and the Classical Culture*. London–New York–Toronto, Oxford University Press.
- COLLINGWOOD, Robin G. (1987): *A történelem eszméje*. Budapest, Gondolat Könyvkiadó.
- COMTE-SPONVILLE, André (2001): *Kis könyv a nagy erényekről*. Budapest, Osiris Kiadó.
- CULLMANN, Oscar (1965): *Heil als Geschichte*. Tübingen, J. C. B. Mohr.
- CZEGLÉDI András (2013): *Fjodor Mihajlovics Niëtzky. Szélgjegyzetek a kései Nietzsche nihilizmus- és esztétikumképehez*. Budapest, L'Harmattan.
- DELEUZE, Gilles (1999): *Nietzsche és a filozófia*. Debrecen–Budapest, Gond Alapítvány–Holnap.
- DEVECSERI Gábor (1968): Kultusz, mítosz, dráma. Jegyzet Euripidész „Bakkhánsnők”-jéhez. In Euripidész: *Bakkhánsnők*. Budapest, Magyar Helikon.
- DOBROV, Gregory W. (2001): *Figures of Play. Greek Drama and Metafictional Poetics*. Oxford–New York, Oxford University Press.
- DODDS, Eric Robertson (2002): *A görögség és az irracionális*. Budapest, Gond-Cura Alapítvány–Palatinus.

- DOVER, Kenneth James (2001): *Görög homoszexualitás*. Budapest, Osiris Kiadó.
- ELIADE, Mircea (1987): *A szent és a profán*. Budapest, Európa Könyvkiadó.
- ELIADE, Mircea (1993): *Az örök visszatérés mítosza*. Budapest, Európa Könyvkiadó.
- EURIPIDES (2001): *Herakles*. Translated by Tom Sleigh. Oxford–New York, Oxford University Press.
- EURIPIDÉSZ (1900): *Euripidis Tragoediae*, Lipsiae (Leipzig), Teubner.
- EURIPIDÉSZ (1984): *Euripidész drámái*. Budapest, Európa Könyvkiadó.
- FABINY Tibor szerk. (1996): *Tipológia és apokaliptika*. Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont.
- FELTON, Debbie (2009): „A halottak szerepe a görög vallásban és mitológiában.” In Ókor 2009/3–4.
- FEYERABEND, Paul (2002): *A módszer ellen*. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó.
- FOUCAULT, Michel (1996): *A szexualitás története I. A tudás akarása*. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó.
- FOUCAULT, Michel (1999): *A szexualitás története II. A gyönyörök gyakorlása*. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó.
- FOUCAULT, Michel (2001): *A szexualitás története III. Törődés önmagunkkal*. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó.
- FOUCAULT, Michel (2000): *Elmebetegség és pszichológia. A klinikai orvoslás születése*. Budapest, Corvina Kiadó.
- FOUCAULT, Michel (2004): *A bolondság története a klasszicizmus korában*. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó.
- FÖLDÉNYI F. László (1992): *Melankólia*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- FRANK, Manfred (1982): *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie I*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- FRAZER, James G. (1995): *Az Aranyág*. Budapest, Osiris Kiadó–Századvég Kiadó.
- FREUD, Sigmund (1991): *A halálösztön és az életösztönök*. Budapest, Múzsák Közművelődési Kiadó.
- FRYE, Northrop (1996): *Kettős tükör. A Biblia és az irodalom*. Budapest, Európa Könyvkiadó.
- GADAMER, Hans-Georg (1984): *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Budapest, Gondolat Kiadó.
- GARLAND, Robert (1985): *The Greek Way of Death*. Ithaca–New York, Cornell University Press.

- GOLDHILL, Simon (2004): *Reading Tragedy*. New York, Cambridge University Press.
- GRASSI, Ernesto (1957): *Kunst und Mythos*. Hamburg, Rowohlt Verlag.
- GRAVES, Robert–PATAI, Raphael (1969): *Héber mítoszok*. Budapest, Gondolat Kiadó.
- GRONDIN, Jean (2002): *Bevezetés a filozófiai hermeneutikába*. Budapest, Osiris Kiadó.
- GYENGE Zoltán (2014): *Kép és mítosz. A mitológia esztétikája*. Budapest, Typotex Kiadó.
- HAHN István (1982): *Hitvilág és történelem*. Budapest, Kossuth Kiadó.
- HEDWIG, Matthias (2016): *Androgynie in Mythos, Psychologie und Medienkultur*. http://www.mythos-magazin.de/mythosforschung/mh_androgynie.htm, a megtekintés dátuma 2017. május 3.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1988): *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg, Felix Meiner.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (2000): *Vallásfilozófiai előadások*. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (2004): *Előadások a művészet filozófiájáról*. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó.
- HEGYI Dolores (2002): *Polis és vallás. Bevezetés a görög vallástörténetbe*. Budapest, Osiris Kiadó.
- HEIDEGGER, Martin (1995): *Bevezetés a metafizikába*. Budapest, Ikon Kiadó.
- HEIDEGGER, Martin (2003): *Útjelzők*. Budapest, Osiris Kiadó.
- HÉSZIODOSZ (1976): *Istenek születése/Munkák és napok*. Budapest, Magyar Helikon Könyvkiadó.
- [HIPPOKRATÉSZ] (1991): A szent betegség. In *Válogatások a Hippokratészi Gyűjteményből*. Budapest, Gondolat Kiadó.
- HOMÉROSZ (1993): *Íliász/Odüsszeia/Homéroszi költemények*. Fordította: Devecseri Gábor. Budapest, Pantheon Kiadó.
- HORKHEIMER, Max–ADORNO, Theodor W. (1990): *A felvilágosodás dialektikája*. Budapest, Gondolat Kiadó–Atlantisz Könyvkiadó.
- HORVÁTH Judit szerk. (2015): *Tengeristennő az Olymposon. Mítoszok szóban és képen*. Budapest, Gondolat Kiadó.
- HÖLDERLIN, Friedrich (1952): *Dichtungen*. Berlin, Rütten&Loening.
- HÖLDERLIN, Friedrich (1961): *Versek – Levelek – Hüperiön – Empedoklész*. Fordította: Szabó Ede. Budapest, Magyar Helikon Könyvkiadó.
- HÖLDERLIN, Friedrich (2006): *Hyperion oder der Eremit in Griechenland*. Stuttgart, Reclam.

- HUSSERL, Edmund (2002): *Előadások az időről*. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó.
- HÜBNER, Kurt (1985): *Die Wahrheit des Mythos*. München, C. H. Beck.
- ISLER-KERÉNYI, Cornelia (2010): „Színház és ikonográfia: Dionysos a Bacchánsnőkben.” In *Ókor* 2010/2.
- JOÓ Mária (1996): „A platóni »Erős«-ról – feminista interpretációk kapcsán.” In *Magyar Filozófiai Szemle*, 1996/1–3.
- KATONA Gábor (2002): „Az emberi ágens a homéroszi lélekszavak tükrében.” In *Passim* 2002/1.
- KENDEFFY Gábor szerk. (1998): *Antik szkepticizmus*. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó.
- KERÉNYI Károly (1977): *Görög mitológia*. Budapest, Gondolat Kiadó.
- KERÉNYI Károly (1984): *Halhatatlanság és Apollón-vallás*. Budapest, Magvető Kiadó.
- KERÉNYI Károly (1988): *Mi a mitológia? Tanulmányok a homéroszi himnuszokhoz*. Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó.
- KERÉNYI Károly (1990): „Hegel és Görögország istenei.” In *Magyar Filozófiai Szemle*, 1990/5–6.
- KERÉNYI Károly (1995): *Az égei ünnep*. Budapest, Kráter Műhely Egyesület Könyvkiadó.
- KIERKEGAARD, Søren (1993): *A szorongás fogalma*. Budapest, Göncöl Kiadó.
- KIRK, Geoffrey S. (1993): *A mítosz*. Budapest, Holnap Kiadó.
- KIRK, Geoffrey S.–RAVEN, John E.–SCHOFIELD, Malcolm (2002): *A pre-szókratikus filozófusok*. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó.
- KITTO, Humphrey D. F. (2003): *Greek Tragedy. A Literary Study*. London–New York, Routledge.
- KOCZISZKY Éva (1994): *Hölderlin. Költészet a sötét Nap fényénél*. Budapest, Századvég Kiadó.
- KOCZISZKY Éva (1998): *Pán, a gondolkodók istene. Mitológia 1800 körül*. Budapest, Osiris Kiadó.
- KOSELLECK, Reinhart (2003): *Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája*. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó.
- KOTT, Jan (1998): *Istenevők. Vázlatok a görög tragédiáról*. Budapest, Európa Könyvkiadó.
- LAUTNER Péter szerk. (2004): *Pogány teológia I. Szövegértelmezés és rendszeralkotás a Plótinosz utáni újplatonistáknál*. Budapest, Kairosz Könyvkiadó.
- LEACH, Edmund (1969): *Genesis as Myth, and other Essays*. London, Jonathan Cape.

- LÉVI-STRAUSS, Claude (2011): *Strukturális antropológia I–II*. Budapest, Osiris Kiadó.
- LOMBROSO, Cesare (1998): *Lángész és örültség*. Szeged, Lazi Könyvkiadó.
- LOSZEV, Alekszej (2000): *A mítosz dialektikája*. Budapest, Európa Kiadó.
- LÖWITH, Karl (1996): *Világtörténelem és üdvtörténet*. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó.
- MARÓT Károly (1956): *A görög irodalom kezdetei*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- MARQUARD, Odo (2001): *Az egyetemes történelem és más mesék*. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó.
- MELETYINSZKIJ, Jeleazar (1985): *A mítosz poétikája*. Budapest, Gondolat Kiadó.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (2006): *A látható és a láthatatlan*. Budapest, L'Harmattan Kiadó–Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék.
- MIKLÓS Tamás (2011): *Hideg démon. Kísérletek a tudás domesztikálására*. Pozsony, Kalligram Könyvkiadó.
- MINOIS, Georges (2005): *Az életfájdalom története. A melankóliától a depresszióig*. Budapest, Corvina Kiadó.
- MOGYORÓDI Emese (1997): „Mitikus világlátás és filozófiai spekuláció viszonya a korai görög filozófiában.” In *Magyar Filozófiai Szemle 1997/1–2*.
- NESTLE, Wilhelm (1942): *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sokrates und Sophistik*. Stuttgart, Alfred Kröner.
- NÉMETH György szerk. (2008): *Földreszállt mítoszok. Palaiaphatos és Hérakleitos mítoszmagyarázatai*. Szeged, Lectum Kiadó.
- NIETZSCHE, Friedrich (1986): *A tragédia születése*. Budapest, Európa Könyvkiadó.
- NIETZSCHE, Friedrich (1988): *Ifjúkori görög tárgyú írások*. Budapest, Európa Könyvkiadó.
- NIETZSCHE, Friedrich (1989): *A történelem hasznáról és káráról*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- NIETZSCHE, Friedrich (1999): *Sämtliche Werke I.: Die Geburt der Tragödie, Unzeitgemäße Betrachtungen, Nachgelassene Schriften 1870–1873*. München, Walter de Gruyter, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari.
- NIETZSCHE, Friedrich (2013): *A dionüszoszi világszemlélet*. Máriabesnyő, Attraktor Kiadó.
- NILSSON, Martin P. (1949): *A History of Greek Religion*. Oxford, Clarendon Press.

- OTTO, Rudolf (1997): *A szent. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz*. Budapest, Osiris Kiadó.
- OTTO, Walter F. (1923): *Der Geist der Antike und die christliche Welt*. Bonn, Friedrich Cohen.
- OTTO, Walter F. (2002): *Die Götter Griechenlands*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- PAPADOPOULOU, Thalia (2005): *Heracles and Euripidean Tragedy*. New York, Cambridge University Press
- PARKE, Herbert W.–WORMELL, Donald E. W. (1992): *Delphoi jóslatok*. Budapest, Holnap Kiadó.
- PARTENIE, Catalin ed. (2009): *Plato's Myths*. Cambridge, Cambridge University Press.
- PAUSZANIASZ (2000): *Görögország leírása I–II*. Budapest: Pallas Stúdió–Attaktor Kft.
- PINSENT, John (1995): *Görög mitológia*. Budapest, Corvina Kiadó.
- PLATÓN (1984): *Összes művei*. Budapest, Európa Könyvkiadó.
- PLATÓN (1994): *A lakomal/Phaidrosz*. Budapest, Ikon Kiadó.
- PLATÓN (1998): *Gorgiasz*. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó.
- PLÓTINOSZ: „Szerelemről (Enn. III. 5.)” In *Katekhón* 14., 2008/1.
- PLUTARKHOSZ (1985): *Szókratész daimónja*. Budapest, Helikon Kiadó.
- RAD, Gerhard von (1955): *Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie*. Stuttgart, Alfred Kröner.
- RAD, Gerhard von (2000): *Az Ószövetség teológiája I.: Izrael történeti hagyományainak teológiája*. Budapest, Osiris Kiadó.
- RAD, Gerhard von (2001): *Az Ószövetség teológiája II.: Izrael prófétai hagyományainak teológiája*. Budapest, Osiris Kiadó.
- RITOÓK Zsigmond (1973): *A görög énekmondók*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- RITOÓK Zsigmond–SARKADY János–SZILÁGYI János György (1984): *A görög kultúra aranykora. Homérostól Nagy Sándorig*. Budapest, Gondolat Kiadó.
- RITTER, Stefan (2009): „Dionysos és az emberi világ az athéni vázafestészetben.” A Léniaia-vázák és ikonográfiai kapcsolataik. In *Ókor* 2009/1.
- ROHDE, Erwin (1908): *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen I–II*. Tübingen und Leipzig, J. C. B. Mohr.
- SANDKÜHLER, Hans Jörg hrsg. (1998): *F. W. J. Schelling*. Stuttgart–Weimar, J. B. Metzler.
- SARTRE, Jean-Paul (2006): *A lét és a semmi*. Budapest, L'Harmattan–Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék–Magyar Filozófiai Társaság.

- SCHADEWALDT, Wolfgang (1960): *Hellas und Hesperien*. Zürich und Stuttgart, Artemis.
- SHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph (1958): *Schellings Werke Hftbd. 1: Jugendschriften 1793–1798*. München, C. H. Beck, hrsg. von Manfred Schröter.
- SHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph (1974): *Bruno avagy a dolgok isteni és természetes elvéről*. Budapest, Magyar Helikon Könyvkiadó.
- SHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph (1976): *Schriften von 1813–1830*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- SHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph (1991): *A művészet filozófiája*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- SHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph (1992): *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az ezzel összefüggő tárgyakról*. Budapest, T-Twins Kiadó.
- SHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph (1993): *Philosophie der Offenbarung 1841/42*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, hrsg. von Manfred Frank.
- SHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph (1995): *Ausgewählte Schriften, Bd. 1–6*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, hrsg. von Manfred Frank.
- SHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph (2007): *Stuttgarteri magánelőadások*. Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor Kiadó.
- SHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph (2012): *Filozófia és vallás*. Máriabesnyő, Attraktor Kiadó.
- SCHILLER, Friedrich (2005): *Művészet- és történelemfilozófiai írások*. Budapest: Atlantisz Könyvkiadó.
- SCHLEGEL, Friedrich (1835): *Lucinde*. Stuttgart, Christ Hausmann.
- SCHLEGEL, August Wilhelm–SCHLEGEL, Friedrich (1980): *Válogatott esztétikai írások*. Budapest, Gondolat Kiadó.
- SCHOLEM, Gershom (1995): *A kabbala helye az európai szellemtörténetben. Válogatott írások I–II*. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó.
- SCHOPENHAUER, Arthur (1991): *A világ mint akarát és képzet*. Budapest, Európa Könyvkiadó.
- SCHREINER Dénes (2002): A művészet szerepe Nietzsche kultúrkritikájában. In Czeglédi András–Novák Zsolt–Schreiner Dénes–Trencsényi Balázs (szerk.): *Ész, természet, történelem*. Budapest, Áron Kiadó.
- SCHREINER Dénes (2009): *Schelling és az antikvitás*. Budapest: Áron Kiadó–Brozsek Kiadó.
- SCHULZ, Walter (1985): *Metaphysik des Schwebens. Untersuchungen zur Geschichte der Ästhetik*. Pfullingen, Neske.

- SCULL, Andrew (2017): *Az örület kultúrtörténete. A Bibliától Freudig, a bolondokházától a modern orvostudományig*. Budapest, Corvina Kiadó.
- SENECA, Lucius Annaeus (2006): Örjögő Hercules. In *Drámái*. Budapest, Szenzár Kiadó.
- SLOTERDIJK, Peter (2001): *A gondolkodó a színpadon. A Jó Hír megjavításáról*. Budapest, Helikon Kiadó.
- SNELL, Bruno (1953): *The Discovery of the Mind. The Greek Origins of European Thought*. Oxford, Blackwell.
- STEIGER Kornél (1970): „Logikus látomások: A mítosz szerepe Platón filozófiájában.” In *Világosság*, 11. (1970) 3. sz., 150–154. o.
- STEIGER Kornél (2007): „Homérosz és a preszókratikus filozófia.” In *Ókor* 2007/4.
- STEWART, John Alexander (1905): *The Myths of Plato*. London–New York, Macmillan.
- STRABÓN (1977): *Geographika*. Budapest, Gondolat Kiadó.
- SZILÁGYI János György (1982): *Paradigmák. Tanulmányok antik irodalomról és mitológiáról*. Budapest, Magvető Kiadó.
- SZILÁGYI János György (2005): *Szirénzene. Ókortudományi tanulmányok*. Budapest, Osiris Kiadó.
- SZLEZÁK, Thomas A. (2000): *Hogyan olvassunk Platón?* Budapest: Atlantisz
- SZLEZÁK, Thomas A. (2016): *Homérosz. A nyugati irodalom születése*. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó.
- SZOPHOKLÉSZ (1913): Aiasz masztigophorosz. In *Sophocles II*. with an english translation by F. Storr. London, William Heinemann–New York, The Macmillan Co.
- SZOPHOKLÉSZ (1983): *Szophoklész drámái*. Budapest, Európa Könyvkiadó.
- SZTYEBLIN-KAMENSZKIJ, Mihail Ivanovics (1985): *A mítosz*. Budapest, Kozmosz Könyvek
- TATÁR György (1989): *Az öröklét gyűrűje. Nietzsche és az örök visszatérés gondolata*. Budapest, Gondolat Kiadó.
- TATÁR György (1993): *Pompeji és a Titanic*. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó.
- TAUBES, Jacob (2004): *Nyugati eszkatológia*. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó.
- TAYLOR, Alfred Edward (1997): *Platón*. Budapest, Osiris Kiadó.
- TENGELYI László (1998): *Élettörténet és sorsesemény*. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó.
- TENGELYI László (2007): *Tapasztalat és kifejezés*. Budapest: Atlantisz Könyvkiadó.

- USTINOVA, Yulia (2012): „Madness into Memory: Mania and Mnēmē in Greek Culture.” In *Scripta Classica Israelica*, vol. XXXI., 2012. 109–131. p.
- VAN DER LEEUW, Gerardus (2001): *A vallás fenomenológiája*. Budapest, Osiris Kiadó.
- VERNANT, Jean-Pierre (2002): *Mindenség, istenek, emberek*. Budapest, Európa Könyvkiadó.
- VIDRÁNYI Katalin (1998): *Krisztológia és antropológia*. Budapest, Osiris Kiadó.
- WAGNER, Richard (1995): *Művészet és forradalom*. Budapest, Seneca Kiadó.
- WATTS, Alan W. (1954): *Myth and Ritual in Christianity*. London–New York, Thames and Hudson.
- WEINRICH, Harald (2002): *Léthé. A felejtés művészete és kritikája*. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó.
- WERNER, Daniel S. (2014): *Myth and Philosophy in Plato's Phaedrus*. Cambridge, Cambridge University Press.
- WHITE, Hayden (1997): *A történelem terhe*. Budapest, Osiris Kiadó.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Ulrich von (1955): *Der Glaube der Hellenen I–II*. Berlin, Akademie.
- YERUSHALMI, Yosef Hayim (2000): *Záchor. Zsidó történelem és zsidó emlékezet*. Budapest, Osiris Kiadó–OR-ZSE.

FÜGGELÉK:
ANTI-PAXOSZ, AVAGY KALANDOK AZ ERDEI ISTENNEL

*„A nagy Pán halott”
(Plutarkhosz)*

*„Nem születni a legnagyobb boldogság”
(Szophoklész)*

SZÜLETÉS NAPRA (MNEMOTECHNIKAI JÁTÉK)

Kedves Nénikéim! Az jár a kis buksimban, hogy milyen jó, hogy az Istenke éltet sokáig. Hogy hányat is kell aludnom addig, még anyuék sem árulják el. Mikor este lefekvés után hallgatózom az ajtajuk előtt, mindenféle furcsa szavak szűrődnek ki. „Halálhoz viszonyuló lét”, „jótól való szorongás”, az „idő felfakadási pontja”, később meg hogy „abszolútum”, „a lét abszurdítása” és hasonlók. Ettől mindig ki kell mennem pisilni, aztán lassan elnyom az álmom, de még így is hallom, hogy valaki éjszaka valami „transzcendentális szolipszizmusról” beszél. Lehet, hogy én vagyok, szoktam ugyanis álomban beszélni, úgy mondják. Drága Nénikéim! Ugye, ha nagy leszek, el fog majd ez múlni? Tessék megígérni! Én a búgócsigámmal akarok örökké játszani!

Így kezdődött hát, a boldog gyermekkorral, mormogással, gügyögéssel, nyöszörgéssel, és mint mindenkinél, az azon való szakadatlan töprengéssel, hogy mi lesz, hogyan is lesz, lesz-e egyáltalán. De aztán? Hol vettek nem várt fordulatot az események? Mikor csavarodott el felismerhetetlenségig a jó szövésű fonál, melybe oly könnyű volt kapaszkodni, mert szétszakíthatatlannak tűnt, akár egy fojtogató köldökzsínór?

A TÜNDÉRHEGYI TROGLODITA TESTAMENTUMA (HANGJÁTÉK)

Hogy mi jár a fejemben? Sok minden, kedves Barátaim. Kavarog, forog, pörög, mint bűgőcsiga a feltámadás napján. Ahogy körülöttem a világ. Ám ha e csigának megfigyeljük a mozgását, meglepő következtetésekre juthatunk. Merthogy e világ sokkalta jobban, egyszersmind könnyedebben végzi saját mozgását, mint azt valaha sejtettük. Hát ebben maradjunk, Hölgyeim és Uraim! És nagyon vigyázzanak, valaki folytonosan, meglehet, végérvényesen felemészti testünk, lelkünkbe költözik, és szellemünk nyugalma megzavarja. Minden óvintézkedésünk hiábavaló, ahogy hiábavaló volt minden ez ideig. Nincs sok időnk – már itt van.

„Tisztelt Uram! Ami a bűgőcsigával és egyéb tartozékaival kapcsolatos fejtegetéseit illeti, nos, ezek nemcsak fárasztóak és teljességgel értelmetlenek, hanem egyszersmind kimerítik a közösség elleni izgatás vétségét, hogy ne mondjam, büntettét. Reményünket fejezzük ki, hogy végre felhagy felesleges okfejtéseivel, kétes magyarázataival, példátlan szószaporításaival. És még valami. A körmondatok! Ezek az átkozott, soha sehova nem vezető, szellemi nyugalmat, enyhét nem adó, értelmetlen és értelmetlenségükben követhetetlenül bizarr körmondatok! Ezek zavarják meg, tisztelt Uram, a közrendet, az állampolgári békeséget, és – ki tudja? – talán ezek fogják végül történelmünk, mi több, világegyetemünk sorsát messzemenően károsan befolyásolni. Mindazonáltal kilátástalansága bizonyos tekintetben mégis megindít, a szükséges lépéseket haladéktalanul megtesszük, figyelmünk nem lankad. Továbbá maradok tisztelettel etc., etc.”

„Kisfiam! Mindig ez a pörgés-forgás, ez a kavargás! Mikor lesz már ennek vége? Teljesen bele fogsz szédülni ebbe a haszontalanságba! Aggódunk érted, nyugtalanul alszunk, szívünkben nem hagy alább a furcsa nyomás. Ugye nem akarod ezt? Mondd, hogy tekintettel leszel ránk! Nem azért írjuk, hanem csak úgy, temiattad. Tessék szépen viselkedni, irtum-burgum, persze csak viccelünk, teszünk is ide egy ilyen jelet, hogy félre ne értsd, jó? Sokat gondolunk rád, Buci bátyád üzeni közben, hogy még mindig nem érti azt a tréfát, tudod, amit tavaly csináltál farsangkor. Mindenképpen menj át hozzájuk, ha erre jársz, a pörgést, vagy mi a fészkes fenét meg felejtjük el, spongyát rá, ágyesz-bugyesz. Rendes foglalkozás, igazi barátok, sportprogramok, ezeket csináld rendesen!”

„Hogy merészelsz, te köcsög itt bűgőcsigázni?! Majd én jól megforgatlak, firkász pöcsömöccse! Pörögni, mi, hát minek nézel engem? Nehogy már a nyúl vigye a puskát! Bungizol, bazmeg, más meg ott rohad, ahol tud. Anyáddal szórakozzál, érted, de ne nézzél, ne nézzél, mert alád rúgok! És milyen színű szellemünk nyugalmát?! Ne rugózzál, haver, mert nagyon rá fogsz baszni! Ismersz, nem? Szült az anyamedve, biztos boc. Figyelj, nem nekem, hanem NEKED nincs sok idő, gyohár, rádöbizel hamarost! Odamegyek, aztán tipli van elfele, értve vagyok? Ha még egyszer ilyen dumát nyomatsz azon gépen, megetetem veled a klárikatúrát, vagy hogy a péloba mondjátok ti táposok!”

„Fiatalember! Mi szükség erre? Nem találunk szavakat. Ilyet egyszerűen nem illik. Jól néztünk volna ki, ha mi annak idején ilyesmivel múltattuk volna a drága időnket. Nem jó irányba mennek a dolgok, megmondom magának őszintén. Valahogy semmi nem úgy van, érti? A magukfajták mindig mindent megkérdőjeleznek. De kérdelem én, hova vezet ez? Hogy lesz így rend a világban? Ez az állandó forgolódás a csigával nem vezet jóra, higgye el! Talán, ha valami tisztességes dolgot találnának ki, mondjuk valami hasznosat, hogy pontosan fejezzem ki magam, talán akkor. De így?”

„Tisztelt Bizottság! Ismertetnem kell Önök előtt [...] úr kórképét. A lefolytatott alapos fiziológiai és elmekórtani vizsgálatok fényében kimondhatjuk, hogy páciensem minden kétséget kizáróan *defectus circularis*ban szenved, az előrehaladott, úgynevezett gamma stádiumában. A beteg ebben az állapotban hosszú ideig – akár évekig! – tünetmentes lehet, napjait látszólag normális módon éli. Polgári létformát választ, beilleszkedik a társadalomba, környezetével különösebb fizikai-szellemi konfliktusok és megrázkódtatások nélkül érintkezik. Érzelem- és gondolatvilága jobbára átlagos, személyisége jellegtelen, bármiféle devianciára kevésbé fogékonynak mutatkozik. Szervezete ellenálló, a szenvedéseket, megaláztatásokat jól tűri, értelmetlen cselekvésekre, hirtelen támadt vallomásokra rábírható. A hatalom nem részegíti meg. Szociálpszichológiai kísérleteink során nemegyszer kiváló eredményeket produkál. Kisebb kihágásokat elkövet ugyan, ám a félelem jól bevált gyógyszerét mértékkel adagolva jobb útra téríthető. E helyzet azonban meglehetősen instabil, kérem tisztelettel! Elég egyetlen pillanatnyi figyelmetlenség, a szorítás enyhülése, nem várt események, és addigi látens patológikus állapota hirtelen manifesztálódik. Hangulatváltozások, később rögeszmék lesznek rajta úrrá, végül kibontakozik a teljes zavar. Elszakad

a realitástól, fantáziától, félrebeszél, mindenekelőtt pedig *atípusos graphomania indicatio* adódik nála. A beteg ebben a stádiumban hajlamos önmagának címzett leveleket írogatni, idegen személyiségekbe bújni, végül akár pszichiáterként is fellépni, hogy a maga módján elmés, noha mindenféle szakértelmet nélkülöző kórképeket állítson ki önmagáról.

Tisztelt Bizottság! Ez az a perc, amikor kötelességünk közbelépni, és megértéssel telve, ámde kérélelhetetlen módon megakasztani a folyamatot, megakadályozni az esetleges továbbgyűrűzést. Cselekednünk kell, mielőtt – horribile dictu – mi magunk is szinte észrevétlenül áldozataivá válnánk. Köszönöm megtisztelő figyelmüket. Dr. [...] oszt. vez. főorv.”

Ámulok-bámulok, Hölgyeim és Uraim, kedves Barátaim! Rövid kis elmélkedésünk, melyre világunk sorsa feletti, hitünk szerint megbocsátható töprengéseink készítették, nem várt hatást, nem sejtett reflexiókat váltott ki Önökből. Eleddig, midőn a szellem adventje kilátástalan messze volt, nem remélhettük pusztába kiáltott szavunk meghallását. Ám mint történelmünk során valamennyi korszak, ez is, mi nekünk adatott, feltartóztatathatatlannal közeledik a végéhez. Mely lezárja nyomorúságos jelenünket, kíméletlen pusztulást hozván magával.

Hölgyeim és Uraim, nem győzöm hangoztatni és hangsúlyozni, fáradtságot nem kímélve ismételten arra figyelmeztetni Önöket: vigyázzanak! A világ örök törvényeknek engedelmessé szabályos mozgása, akárha tökéletes, bár együgyű gyermekjáték, afféle bűgőcsiga lenne, az idők határtalan messzeségéig folytatódik. Ám ha csak egy percre, de ha csak egyetlen másodpercre is szem elől tévesztjük forgásának irányát, ha vétkeesen kihagy figyelmünk, úgy az a valaki, aki már itt van, bekúszik a bőrünk alá, befészkel magát szerveinkbe és belopózik legtitkosabb gondolatainkba.

Akkor kezdetét veszi a kimondhatatlan. Ne kiáltsatok akkor, drága Barátaim, hogy nem gondoltatok rá. Mert rettenete elviselhetetlen lesz, gondolata elgondolhatatlan.

„Ez a csiga-szimbólum elképesztően delikát, eleganciája nem nélkülözi a kelő elokvenciát! Ahogy a két mozgás szinesztéziás egybejárásának végbemegy – valódi stílusbravúr! És nem is csak szimbólumként olvasható, hanem létrejöhet az általa felnyitott disszeminatív szemantikai térben a konnotációk teljességgel újfajta konstellációja. Legitim olvasatnak tűnik a textust az allegorézis felől megközelíteni éppúgy, mint retorikai alakzatok hermeneutikai illeszkedésének és egybeolvadásának megértést kikezdő, értelmezést

átíró megjelenéseként. De termékeny lehet a kognitív tudományok kurrens metafora-interpretációja is, míg evolúcióelméleti vagy poszthumanista megközelítésének hozadéka beláthatatlan távlatokat nyit meg. A szöveg gondos fenomenológiája kibonthatja a lappangó értelemképződmények szintaktikai és szemiotikai ambivalenciáját éppúgy, mint az előzetesség-struktúra mint-élményének enyhén fraktált evidenciáját. A képek historicista tendenciája pedig megjelenik a „csiga” androgunitásának sajátos felmutatásában, ezeket a feminista és gender-olvasatok is akceptálhatják. És akkor még nem beszélünk a posztstruktúrákról és diskurzus-formákról, melyeket a dekonstrukció bomlásnak indult jelentésrétegekként bont le. Az intertextualitás felbukkanása egyúttal stb., stb.”

„Kedves Uram! Sajnálattal kell közölnünk Önnel, hogy elküldött tanulmányát nem áll módunkban közölni, némi ismertségre (és kétes hírnévre) szert tett előadásainak akadémiai körökben történő bemutatása pedig egyelőre elképzelhetetlen. A világegyetem mozgásáról előadott hipotézise, melyet (meg nem engedett módon) leíró jellegű elméletnek tüntet fel, meglehetősen önkényesnek tűnik. A forráshivatkozások hiányoznak, gondolatmenetének koherens volta erősen megkérdőjelezhető, következtetései számos ponton sértik a logika szabályait. Elméletszerűségének empirikus megalapozása teljesen elmarad. Végül, de nem utolsósorban a fogalmi tisztázatlanságból fakadó zavart csak fokozzák az egzaktágot nélkülöző metafizikai spekulációk, melyeket igencsak kétséges és bizonytalan jóslatokkal egészít ki. Jelen helyzetünkben eszmefuttatásainak publikációja számos (előre nem is sejthető) veszélyt rejt magában, nemkülönben elindíthatja hasonszorú gondolatmenetek (nemkívánatos, súlyos következményekkel járó) valóságos lavináját. Ez semmilyen körülmények között nem megengedhető, éberem kell őrködnünk a tudás tisztasága, intézményi rendje, nyugodt és folytonos előrehaladása felett. Az ördög ugyanis nem alszik. Fogadja hát meg a tanácsom, melyet a saját, jól felfogott érdekében adok Önnek: ne próbálja e folyamatot meggátolni, ne üljön fel saját hóbortos ötleteinek, ne kuszálja össze az oly gondosan szétbogozott szálakat! Figyelje inkább a trendeket, legyen naprakész, tartsa ujját az események ütőerén. Ha mihamarabb észhez tér, és közénk állva rendíthetetlenül munkálkodik céljaink megvalósításában, van esélye. Bátorításképpen üdvözzel.”

„Figyelj, haver, ez a csigás anyag nagyon bejön, ez kib... jó! Megmondom az őszintét, először igazándiból kidobtam a taccsot, de aztán ütött rende-

sen. Nem vágózom, mi van benne, de nagyon kúlra oda van téve. Okés a történet, királyság, meg minden. Mi lájtosan hepibe nyomtuk, de azért megpörgetett rendesen. Zsír volt, ment a mosolyalbum álló nap. Nagyon állat. A szemközi arc meg bezúzta egybe, veszed az adást? Ezerrel beszart mindentől a hülyéje. Cimbi, annyira rajta vagyunk ezen az adventi sztorin, hogy csapassad még, mert totál bekészülünk tőle. Figyuzzál, lemozgunk ma este a szokott helyre, kicsit csillezünk, rendicsek? Na, apafej, ne legyél gáz, lökjed már a cuccost!”

„Tisztelt Kolléga! Az iskola vezetősége mélységesen meg van döbbenve és értetlenül áll az Ön közéleti megnyilvánulásai előtt, mivel előadásainak nyelvezete és tartalma, gondolatmeneteinek végkövetkeztetései méltatlanok nagy múltú intézményünk gondosan és kellő tisztelettel ápolta hagyományainak múltjához. Reményeinket fejezzük ki, hogy egyszeri kihágásról, elhajlásról van szó mindenestre legalábbis. Kötelességünk reményeinket kifejezve figyelmeztetni Önt, hogy nem háríthatja el magáról a felelősséget, ami tettének következményeit illetően magára hárul felelősségképpen. Mert, mint bizonyára tudja, intézményünk mindig is nyitott volt az alulról jövő kezdeményezésekkel kapcsolatban különösképpen, és mindeme tekintetben megfelelő fórumokat biztosított az egyéni elképzelések szabad kifejtéséhez. Mindamellettt természetesen az adott keretek között, a megkívánt fegyelmezés és ellenőrzés, az olykor-olykor – ámbátor egyre kevésbé, vajon miért is?! – alkalmazott kellő szigorúságú büntetések hathatós segítségével, melyre mindannyiunk jól felfogott érdekében szükség és igény találtatik ekkor és ezután is. De nem engedhetjük meg ezt a fajta mondén szabadosságot, nem tűrhetjük semmiképpen sem szent és egyáltalán sérthetetlen tanaink megkérdőjelezését! Semmiképpen sem! Nem nézhetjük ölbe tett kézzel sokat próbált kiállt módszereink sárba tiprását lábbal földbe tapodva. És ami a legfőbb, nem hunyhatunk szemet iránymutatásaink vakon felelőtlen semmibe vétele fölött már csak az iskola jó híre miatt sem semmiképpen.

Mindazonáltal hadd oszlassam el a kételyeit, tisztelt Kolléga, de most már mondhatom így is: drága egyetlen Barátom, bízvást nem önáltatás így neveznem! Mi nem hagyjuk magára kétségei és felesleges töprengései közepette, legyen nyugodt, intézményünk, összetartó kollektívánk orvosolja majd nyugtalan lelkiületéből fakadó gyötrődéseit és félelmeit, amivel küszködik, mint láthatja. Csak nem fogunk ölbe tett kézzel ülni, nem kell kétszer mondania, baráti, fegyelmező kezünk az Ön vállán nyugszik, gondoskodó

szeretetünk óvva vigyázza gondolatai tisztaságát a szennyet lemosván. Ne aggódjon, nem marad egyedül többé!”

Drága Barátim! Nem tudjuk, ki költözött bőrünk alá, nem érezzük testünket, nem gondoljuk gondolatainkat. Bőrünk pergamen, testünk rég felmondta a szolgálatot, gondolataink tétovák, összefüggéstelenek. Me-reven nézünk magunk elé, nem is sejtjük, mi történik velünk. A magunk elé nézés, igen, azon múlik minden! A beesési szögek, a perspektíva, a szembogár – mindent magunk mögött hagyunk, túltekintünk mindenkin, rohanunk tovább. Nézünk lejjebb és lejjebb, az örvények forognak tovább. S ha aztán az örvénylés legalján, a még elviselhető mélységben valami szilárd pontra bukkanunk, akkor, de csakis akkor, drága Barátim, megállunk. A távolba meredünk, tekintetünk hiábavaló, ösztönös keresési vágya, bántóan fájó élessége megzavar. Valami szétrepeszti pupillánk, elszárítja szemhéjunk, feloldja szembogarunk.

Őt látjuk. Eljött hát mégis, félszegen, tréfálkozva, vendégszeretetünket próbára téve megjelent. Már nem vártuk és nem reméltük, de most valóban itt van.

„Mindenképpen meg kell állítanunk, nem hagyhatjuk, hogy még többet kifecsegen! Ez az átkozott közléskényszer, pont ma jött rá, más már nem is hiányzott nekünk. Éppen most, ebben a rendkívüli helyzetben, ebben a kényes szituációban, ebben a – hogy is mondjam – áldatlan állapotban! Ő volt eddig a legmegbízhatóbb emberünk, számos küldetéssel a háta mögött, erre tessék. Nem engedhetjük meg, túl kockázatos! Veszélyessé váltak a dolog, az egész ügy sikere forog kockán!

Hacsak, hacsak, de erre jobb nem is gondolni. Vagy talán mégis. Azt hiszem, nincs más választásunk, valamelyikünknek be kell oda mennie, érte, oda be, legbelülre. Aztán ott átállítani valamit. Tudom, hogy szinte lehetetlen, még nem volt rá precedens, de egy próbát megér. Nincs mit vesztenünk.”

„Tisztelt Uram! Ismételt szabadalmi kérvénye, mely az ún. *Transzcendens Bűgőcsigára* vonatkozik, iktatásra került. Tekintettel eddigi találmányai technikai megvalósíthatatlanságára és hogy ötletei igen csekély haszonnal kecsegtettek, mialatt nem kevés veszélyt hordoztak magukban, hivatalunk némi kétkedéssel fogadja újabb javaslatát. Mindazonáltal ebben illetékes kollégánk a megfelelő részlegben vizsgálat alá vonja a dolgot, majd elkészíti a hatástanulmányt. Amennyiben ezúttal kiküszöbölhetőnek bizonyulnak

a forgások és pörgések nyomán támadt megmagyarázhatatlan jelenségek, melyek a korábbiakban oly sok találgatásra adtak okot, az akta átkerülhet magasabb szervekhez. Nem ígérhettek Önnek semmit, az ügy nem várt fordulatot is vehet, az események irányítása kicsúszhat a kezünkől. Minden pillanatban átrendeződhet minden.

P.S. Ez a forgás, megmondom magának őszintén, kicsit gyanúsnak tűnik nekem, valahogy nem hagy nyugton, nem is tudom, talán mégiscsak van benne valami, igen, ma, vagy inkább holnap, igen, holnap már más lesz minden, meglehet, nem is jövök be ide, az iroda, a hivatal, nincs is már értelme, köszönöm Önnek, mert Ön megmutatta, hogy lehetséges, ez igazán, ez igazán különös, nem is értem, mi van velem, a klímával is lehet valami.”

„Persze, persze, »nem tudjuk, ki költözött a bőrünk alá«, »nem gondoljuk gondolatainkat! Mi ez az ostoba szenvelgés? Azt se tudja, miről beszél. »Nézünk lejjebb és lejjebb«, »rohanunk tovább«, meg hogy »nem is sejtjük«. Pláne. Kinek a nevében beszél ez a pojáca? Mi ez a királyi többes, ki bízta meg vele? Megmondom én: a nagy büdös senki. »A magunk elé nézés« – a mi ez a marhaság? Nem tudja becsukni a szemét, vagy mi? Hát ne nézze, ha nem bírja. Egyáltalán, minek néz? Meg hogy az örvénylés legalján szilárd pontra bukkanunk – hát biztos rókázott a nyomorultja, oszt’ bámulta hosszasan a fajanszot. Mondjuk, miért nem húzta le, ha már »valóban itt van«? Most meg csodálkozik, hogy zavarja! Aztán jön ezzel, hogy pupilla, szemhéj, szembogár. Ez valami látszerész gólyatábori duma? Vagy *Orvos a családban*? Jó, hogy nem csarnokvíz, abba biztos belefulladna, addig nyafizik itt nekünk. És az milyen szöveg, hogy »testünk már rég felmondta a szolgálatot«?! Ki ez, bakker, valami rendőr vagy katona? Még beszélni se tud, nemhogy jelentést írni.”

„MŰVÉSZ ÚR (így, NAGYBETŰVEL!) Ismeretlenül írok Önnek, de nem bírom megállni! Olvastam, naná, hogy végigolvastam az összest, szinte kívülről tudom! Szívemből szólt, szinte beleborzongok, ha arra a percre gondolok, mikor gyöngybetűit megláttam. (Persze csak képletesen mondom, érti ugye, mire gondolok, a komputer miatt.) Elállt a lélegzetem, szívem hatalmasat dobbant és: elöntött a forróság! Ez nem lehet véletlen, nem hiszek a véletlenekben! Érzem és hiszem, tudom és vallom (jaj, oly’ jó ezt leírni): Mi SPIRITUÁLIS társak vagyunk! Megnéztem, mikor született, képzelje, én is pont akkor, csak más évben és napon. De az nem számít. Ez jelent

valamit, nem is tudom, hogyan fejezzem ki magam, ez egy transzcendens vonzalom, ugye, így kell mondani? Ne törődjön a szitkozódásokkal, amit ezek összeírnak. Nem ismerik, nem is érthetik meg magát, de én igen, én nagyon is értem, mert érzékelem a hullámhosszát, a kisugárzását. Én megvédem Önt, csak adjon esélyt, és osztozni fogok a szenvedéseiben, feldúlt – de mélységes és gazdag! – lelkének sebeit könnyeimmel fogom öntözni. Gyógyírra van szüksége, balzsamra, kenetre, mely érző szívemből, akárha illatos szelencéből fog Önre áradni! Ennyi pozitív energia az aurájában! EZ NEM LEHET VÉLETLEN, nincsenek is véletlenek (!), felsőbb hatalmak irányítanak minket!”

Hölgyeim és Uraim! Ne dőljenek be a túlon túl okos szavaknak, ne engedjék megvezetni magukat! Ugye hallják a bölcsek gúnyolódásait, a szellemeskedők olcsó vicceit? E szavak lassacskán, szinte észrevétlenül elárasztanak minket. Hallásunkat megmérgezik, nyelvünket kiszáraztatják, szájpaddásunkra tapadnak, tüdönket felperzselik. Ránk kerülnek a stigmák, kirekesztetté válunk, gúnykacajuk örökre, kitörölhetetlenül ott visszhangzik a fülünkben. Na, mi van, tündérhegymászók? – mondják, és hunyorítanak hozzá. Jönnek a zártosztálytársak! – üvöltik röhögéstől eltorzult képpel. Nem véd már a kényszerzuboly? – kérdik vinnyogva, magukon kívül.

Evezetek akkor tovább, drága Barátaim, váljatok sükké fületek viaszszal tömve, váljatok vakká szemetek kiszúrva, váljatok némává szátok összeharapva. S ha már bőrtöket is lehántottátok, hogy csupasz hústokat verje a szűnni nem akaró eső, ha már körmeiteket is letéptétek, hogy vérző csonkjaitokat fújja a jeges szél, ha már hajatokat is kivágtátok, hogy lágyan lüktető agyatókat égesse a nyári napfény, igen, csakis így, e csendben, sötétségben és magányosságban érthetitek meg a fájdalom érthetetlennek tűnő gondolatát. Eltűnnek majd akkor az okosak és a bölcsek, elhallgatnak a szellemeskedők. Csak a figyelem marad és a tiszta, könnyörtelen fájdalom, de benne a megmagyarázhatatlan, mélységes nyugalom.

„Ne haragudjon, én ezt nem értem. Milyen okosokról meg bölcsekről beszél? Ez valami rejtett célzás, ugye? Hát miért nem mondja meg, mire gondol? Bökje ki már végre, mi a problémája? Egyébként ilyen nyelvészárságom meg tapadásom nekem is volt, csak más miatt, nagyon kellemetlen tud az lenni. Ja, igen, és fülzúgásom is, de elmentem az orvoshoz megcsináltatni. (Ha akarja, elküldöm privátban a címet. Mondanom sem kell, tetőtől talpig úriember.) És ezt a hegymászózt, ezt most ki mondja, azt se értem. Mert mi

is szoktunk kirándulni a férjemmel, de ilyeneket nem csinálunk közben. Tudja, ő nagy focidrukker, emlékszik is a kapusra, amelyik védett, de a nevét nem így ejtették, azt üzeni. Maga szereti a focit? Evezni meg nem járunk, mi nemigen szokunk, de honnan jött ide hirtelen a víz, ez szerintem nincsen rendesen kifejtve. Ezt megkritizálom, mert a hegymászók nem eveznek, jól gondolom, ugye? Látja, figyelek! Aztán a végén az a csont és bőr, az csúnya és gusztustalan, na, pedig én bírom az ilyesmit, a csirkének is magam tekerem ki a nyakát, az uram nem mer odanézni. De nem foglalkozom vele külön, érti? Ez nem olyan dolog, hanem csak úgy van. Hogy is mondjam magának, túlzásba viszi szerintem, mert ezek nem így történnek igazából. Igen, megvan a kifejezés: egyszerűen nem valóságos, igen, ez a baja. Különbömben meg jól szórakoztam rajta. Tudja, mi tetszett nagyon? A »könyörtelen fájdalom«, ezt karakánul megmondta, az a sok szélhámós ott a televízióban, azoknak én is ezt üzenem. Nagyon helyénvaló mondás, felírtam magamnak a noteszbe!”

„Mester! Megmutatta hát az utat, melyen járnunk kell! Mégis, oly’ távoliak már azok a vizek, melyekről jólácsolt hajóinkról egykor hazatértünk. De ama fényes Napleány, ármányos Varázslónő titkos jóslata nem szállt el hasztalan a szélbe. Soha úgy figyelemmel még nem hallgattunk senkit, mint akkor őt, ki pálcájával terelgetett puha, ólmeleg vackunkra. Ősrégi dalok, rég elfeledett szavak hagyták el fényes ajakát, s minekünk örök tisztünk lett megőrizni, mit ember nem őrizhet, mert elillan, mint lenge pára, elsuhan, mint könnyű árny.

Elhajóztam a szirtek mellett

Akkor kellett volna félni

Azt a dalt hallani kellett

Nincs már miről mesélni

Átkozott ének, tünjetek szirének

Átkozott ének, tünjetek szirének

Fületekben olvad a viasz

A kötél lazul az árbocon

Evezőm az egyetlen vigasz

Engedjetez kimásznom!

*Áldott ének, jöjjetek szirének
Áldott ének, jöjjetek szirének*

*Ki a partra, szemem a hullákon
A Múza lesz az, érzem
Mikor átlépek a hullámon
Még a víztől is vérzem*

*Ijesztő ének, rémalak szirének
Ijesztő ének, rémalak szirének*

*De milyen ez a Múza?
Fedetlen a keble
Madártestét húzza
Fekete a teje*

*Rettenetes ének, ezek szirének!
Rettenetes ének, ezek szirének!*

*Nem hallok semmit, süket vagyok
Mint halak, úgy tátognak
Nem látok semmit, megvakulok
Mint szörnyek, belém marnak*

*Fekete ének, belső szirének
Fekete ének, belső szirének*

*Embereim eleveznek
Én fekszem a szírten
Arra sem emlékeznek
Hogy őket odavittem*

*Új még az ének, jó lenni szirénnek
Új még az ének, jó lenni szirénnek*

Mester! Ekképp dalolt az istennő finom ujjaival lágyan pengetve a húrokat. Hogy miképp esett meg az, mikor leleményes Odüsszeusz mégiscsak partra szállt nagy merészen.”

„Kedves Barátom! Végigfutottam a könyvecskéjén, amit küldött nekem. Bravo, bravo, bravissimo! Nem rossz, kezdetnek igazán nem rossz, egész ügyes kis mű. Hogy úgy mondjam, sajátos, mert én leginkább sajátosnak mondanám. Ha tetszik, a maga módján ígéretesnek. Egyszer még lehet belőle *valami* – és ez *nem semmi!* Ó, ó, ugye megbocsát nekem, de ezt igazán frappánsan, sőt originálisan sikerült megfogalmaznom! Nohát, nohát, látja ifjú barátom, egészen elérzékenyültem, de hát ilyen az ihlet, vagy jön, vagy nem, nem lehet erőltetni. Biz’ isten, megvallom magának őszintén, néha csak úgy megjelenik nálam hirtelen, én meg ámuldozom, talán a génius az oka, de én úgy hívom röviden: a *gén*, mert ezek összefüggnek, azt vallo – érti, mire gondolok?! És ki vagyok én ugyebár, drága egyetlen Barátom, hogy ellenszegüljek neki? Nem én választok, hanem engem választanak, engedje meg, hogy spontán módon e nagyszerű fordulattal éljek. Hiába, no, Szent Literatúráram soha nem hagyja cserben öreg barátját.

Ja, igen, a művecskéje. Nos, mondhatnám sajátosságos, igen, ez a tökéletes kifejezés. Nem mondom, van benne némi csiszolnivaló, ki lehetne húzni ezt-azt, beleírni egyet s mást, de hát ez megbocsátható az Ön esetében, ugye nem kell részleteznem. Magán hordozza a kezdők szokásos gyermekbetegségeit, de végtére is ne legyünk telhetetlenek. Majd küldünk a pöttömhez *betűorvost*, nem igaz? Hoppá, hoppácska, pompás kifejezést alkottam ismét, nem gondolja? Láthatja, van, amit nem lehet tanítani. Köszönöm kedves *génem!*

Aztán meg valahol kicsit túlírt az irománya, fiatal barátom, valahol meg épp ellenkezőleg, hiányzik belőle az úgynevezett spiritualitás, a méltán híressé vált me-ta-fi-zi-ka-i e-le-gan-ci-a, ahogy kellő elmeállal szoktuk mondani erre felé. Úgy látom, sajnos teljesen célt tévesztett barátocskám tulajdonképpen, lássa be. Talán ha kevésbé lenne ilyen szertelen, ilyen hirtelenkedő, izgágáskodó, talán akkor. Ejnye, no, önfejűsködünk kicsit, önérzeteskedünk, mikor nem kéne? Új utakon, mi? Orrunkat fennhordjuk, csacsiságokat csinálunk? Aztán meg csodálkozunk, hogy nem hívnak sehova? Mi, hogy nem jöhet miközénk? Hogy fogja a Múzsza homlokon csókolni, fiacskám! Ilyen antré után – horribile dictu! Hogy fog most a nagyoktól okulni? Kapcsolatok, műhelymunka, erudíció, ihlet, zsenialitás – ebben a sorrendben, ez az aranyszabály, jól jegyezze meg!

Nem árt tanulni öcskös, vannak stúdiumok, nem lehet mindenki literátus tehetség. De próbálkozhatna esetleg valami mással, hátha abban helytáll, nem szégyen az, egy rendes szakma, mondjuk fűtő, ilyen krampácsoló vagy micsoda, azokra is szükség van, nem igaz?”

Hölgyeim és Uraim, drága Barátaim! Eljött hát a félelem nagy korszaka, mi pedig állunk tágra nyílt szemekkel, bámulva az eget és a földet, forogva körbe-körbe, nem nyugodva a könnyörtelen, értelmetlen fájdalomban. Tanuljanak hát meg igazán félni, mondjanak köszönetet a rettegés nagy mestereinek! Mert a félelem megeszi a lelket, tönkreteszi a testet és szétroncsolja az agyat. Ám ha lelkünket már megemésztette és kiűrtette a nem múló szomorúság, ha testünket átította és bomlásnak indította ezer finom méreg, ha agyunk szétmállott a szakadatlan erőfeszítésben, hogy végül eljussunk a kétségbeesés soha nem látott szakadékaiba, akkor fog, drága Barátaim, soha nem gyógyuló sebeinkből, fájó tagjainkból, reményvesztett mozdulatainkból a legtisztább zene fakadni és a legragyogóbb fény kiáradni. Akkor a fojtogató hőségben, a szemkápráztatóan éles fényben elénk lép hirtelen az Erdei Isten, a rettegés és szenvedés nagy tanítója, és ekképpen szól:

Bolond minden halandó, ki menekül a félelemtől, mert a bölcsesség a félelem mélyén rejtőzik. Én ott vagyok láthatatlanul minden apró szédülésben, ott a legkisebb megingásban, tétovaságban, a szegyetlenjes megtántorodásban. Mikor éjnek közepén zihálva ébredtek, és ájulással küzdve próbáltok talpon maradni, mikor sűrű, fehér nyálkát verítékeztok izzadság helyett, míg eszméletetekbe görcsösen kapaszkodtok, ott vagyok. Mikor fuldokoltok a hirtelen támadt pokoli hőségben, szívetek hevesen kalapál rázva mellkasotok, mikor elviselhetetlenül nyom össze titeket valami ismeretlen erő, ott vagyok. Mikor összetör a tér körülöttetek és összeomlik minden otthonos, mikor idegenné válik az ismerős és a megmagyarázhatatlanba hanyatlik a világ, ott vagyok. Ahol fületekbe a téboly és a rémület, a feledés és az elmúlás suttogja el kimondhatatlan titkait, én mindig ott vagyok. Örökké tart hatalmam, ahogy újjászületik minden, mi halott.

Ó, jaj, drága Barátaim! Ne fordítsák el a fejüket, ne legyenek rest az örvénybe nézni, és ne kérdezzék, mi végre. Csak álljanak ott csendesen, köszöntve őt egy halvány mosollyal.

„Jaj, igazán hálásak vagyunk Tanár úr, hogy ilyen hamar átküldte, rögtön be is tettük az ideibe. A *diptychon* sajnos már nem fért be, talán a jövő évibe. Tessék megnézni, jó lesz-e így:

Kedves Érettségiző!

Szövegértési feladat. A fent megadott szövegrészletet gondosan elolvassa válaszoljon a következő kérdésekre. Igaz vagy hamis? A megfelelő I vagy H betűjelet írja a megállapítások mellé!

Megállapítás	I / H
1. Még nem jött el a félelem nagy korszaka.	
2. Soha nem gyógyuló sebeinkből a legtisztább zene fog fakadni.	
3. Az Erdei Isten a kéj és gyönyör nagy tanítója.	
4. Nem vagyok ott, mikor idegenné vált az ismerős.	
5. Híg, fehér nyálkát verítékeztek izzadság helyett.	
6. Legyenek rest az örvénybe nézni.	
7. A félelem megedzi a testet.	
8. Lelkünket kiürítette valami múltó vidámság.	
9. Elviselhetetlenül nyom össze titeket valami ismeretlen erő.	
10. Ó, jaj, drága Barátaim!	

Pontszám: ...”

„Két kicsiny scripturám, ügyefogyott epistulám, mellyel ájtatosságomban mint szerény diptychont tárom ki lelkem az én báránykáim előtt:

Testvérem! Az általad hirdetett igék eljutottak hozzám – és mélységesen megszólítottak. Te eltöltekeztél, megindíttattál, elhívtatl. Tán vannak köztünk, kik kételkedve fogadják szent látomásid, ám bizodalmad feltétlen vetted énbélem, tudd, én mindig ott állok temelled. Oszd meg velem tanaid a legteltesebb nyugalommal, könnyíts vívódó lelkeken, hajtsd kebelemre fejed. Segítő kezem ímhol föléd hajol, panaszkodásod értő fülekre talál nálam. Elképzellek most cellád hűvös magányában, amint megkaptad életre szóló küldetésedet, és gyötör a kízó vágy, hogy jámbor társakra lelj. De hisz akadnak a siralomvölgyben is! Bizonyára a téged ért megrázkódtatás ereje feledtette el teveled, hogy üzenj igaz barátodért. Isten segedelmével bátran avass hát be engem, értesíts, kik is név szerint a szerencsés kiválasztottak, akik köréd gyűlve közvetlenül ajakaidról hallhatják *revelatio*idat. Ha méltónak találsz arra, hogy elhívj a tiédhez, ne habozz, én szárnyalva röpködök, hogy ott legyek, tekintetem rád függesztve az igazságra szomjú-

hozva igyam szavaid. Addig is elküldhetnéd füzetecskéid, rövid *dedicatio*val ellátva tanításra vágyó lelkem szabadulására, hogy ne nélkülözzem tovább a *sacramentalitas* erejét. Küldd el testvéreidet is mihozzánk, kiket várva vár gyülekezetünk. A legcsodásabb az lenne mindnyájunk számára, ha személyesen te magad jönnél közénk szerény lakunkba, hol a megfelelő fogadtatásban és *jubilatió*ban részesítenék. Gondolj arra is amice, hogy tanaid így terjedhetnek el a legszélesebb körben, hogy végül mindenki számára kegyelmi ajándékká váljanak. Mert nem foszthatunk meg senkit attól, mit magunk is csak kölcsönbe kaptunk. Hozd magaddal a köréd gyűlt lélekben kicsinyeket, hogy együtt éljük át a boldogító élményt, miben részesülni fogunk. Üdvösebb, ha *sub rosa* jöttök, megértesz, ugye, nem kell fellármázni egész *ecclesiánkat*, hisz vannak együgyűek, kik még nem készek a magasabb szintű tanok befogadására. Ne késlekedjete, gyertek rögvest, az idő nem nekünk dolgozik!

Tiltakozunk! [...] egyházunk elutasít minden olyan próbálkozást, mely pogány tévtanokhoz tér vissza, és ezeket megkísérli híveink közt terjeszteni. Mivel ez istentelenség gyülekezetünkön belül ütötte fel a fejét, kötelességünknek tartjuk, egyszersmind kényszerítve is érezzük magunkat, hogy az ügytől elhatárolódjunk. A továbbiakban természetesen haladéktalanul felfüggesztjük [...] testvérünk tanhirdetési jogát. »Aki feleslegesen forgozódik, az meghajlik a bálvány előtt, és rettenetes bűnökre kész« – ahogy szeretett Nagy Tanítónk, [...] mondotta volt. Tiltakozunk, továbbá, vallási szimbólumok és fogalmak önkényes felhasználása, hamis kinyilatkoztatások, ellenőrizhetetlen spirituális (démoni) késztetések ellen, melyek híveink lelkét megméltelyezik, hogy fordított okoskodásukkal elhintsék a csüggedtség, a melankolikus ernyedtség magvait. Ezek nem eléggé szilárd – avagy szándékosan fellazított! – lelki talajba hullván, ott bűnös módon kicsírázván előmozdítják a megtévesztő heterodoxia, a lapos, bárgyú eretnokség, a kárhozatba vivő hitehagyottság szárba szökkenését. Meg kell óvnunk testvéreink lelkét e veszélyekkel teli káromlás orvosolhatatlan kihatásaitól. Ezért az inkriminált iromány terjesztése, sokszorosítása, olvasása és meghallgatása, értelmezése és a felette való hosszas töprengés nemcsak szigorúan tilos és elvetendő, de mindenki szent kötelessége a tudomására jutott eseteket a megfelelő fórumokon jelenteni.

Mindazonáltal benső köreink számára kéretik az ún. kötelező példány beszerzése, hogy kellő tájékozottsággal, biztos tudással felvértezve állhasunk ki a hit védelméért folytatott nemes és üdvös – ámbár bizonynyal nem

csekély áldozatokat követelő – harcunk mezejére. Amennyiben bűnbe esett testvérünk jobb belátásra téríthető, úgy a szokásos megfelelő vezeklési procedura előkészítendő. A büntetés legyen nevelő szándékú, mutasson rá bűne gyökereire, ám elrettentő ereje ne lépje túl a megfelelő mértéket. A bosszú látszatát mindenképp kerülni kell. (P. S. Olvasás után megsemmisítendő.)”

Hölgyeim és Uraim, drága Barátaim! Végérvényesen és visszavonhatatlanul elmúltak az idők, mikor még megkérdezhettük volna, mi végre. A teljes reményvesztettség, a szünni nem akaró pusztulás és a végeérhetetlen rombolás közepette elodázhatatlan immár annak felismerése, hogy az, ami itt van, örökké tart. Szörnyű felismerések törnek ránk, rémületes érzések kísértenek minduntalan. Elvesztettük a jelenlétet, széteső tudatunk kétségbeesve, ámde hasztalan igyekszik a világ összetartására, az hol széthullik, darabjaira esik, hol meg egybecsúszik, magába roskad. Hiába menekülünk, drága Barátaim, ordítunk hörögve, káromolva az eget, vetjük magunkat földre, könyörögve valami ismeretlen hatalomhoz. Kaparjuk a falat remegő ujjakkal, hogy végül teljes kimerültségben összeessünk. Ám e legvégső percben hiába hívjuk a halált – előle nincs menekvés, még a halálba sem. Bezáródtunk a végtelen pillanatba, mely el nem múlik, beszorultunk a határtalan térbe, melyből nem lehet kitörni.

Ám ebben az áthatolhatatlan végtelenségben, e vigasztalan öröklétben így szól hozzánk az Erdei Isten, a rettenet és az örület nagymestere:

Bolondok, kik menekülnek a tébolyból, mert a bölcsesség a tébolyban lakozik, nem a menekülésben. Ha rátok tör valami az éjszakában, mit ordítva üznétek el magatoktól, én vagyok az. Ha végtelen gyengeséget érezve rettegtek, hogy még közelebb lép hozzátok, én vagyok az. Ha utolsó erőtökkel tiltakoztok, hogy őt hirdessétek, én vagyok az. S ha végül elvisz titeket arra a rémületes helyre, a minden ismerten kívülre, ami nincs sehol, de ami mégis itt van, én vagyok az. Ha a téboly és a rémület, a feledés és az elmúlás kimondhatatlan titkait üvöltitek az éjszakába, az mindig én vagyok. Örökké tart hatalmam, ahogy közeledik minden, mi távolodni látszik.

Ó, jaj, drága Barátaim! Ne meneküljenek el akkor oltalmat keresve, ne küzdjenek erejük megfeszítve, ne próbálják kimondani a nevét. Csak figyeljék, mint szalad el magában nevetgélve.

„Kérlek szépen, Öcsém, de jó dolgotok van, hogy ráértetek ilyesmivel foglalkozni! Hál’ istennek mi nem törődünk ezekkel a félelem meg halál dolgokkal, nincs is rá mostanság sok időnk. A szomszéd utcában volt egy ilyen dinka még a télen, az aztán jól fel is kötötte magát. Na, látod, ugye nem ér ennyit az egész. De mondok én valamit, édes egy komám. Én nem ezt csináltam volna ezzel a te erdei manóddal, vagy ki a halállal. Biz’ isten, lecsaptam volna, mint a taxiórát, ha velem így beszél. Hát nehogy már hagyjad magad, mér, ki ez a puffancs, hogy így felbosszantson, van neked magadhoz való eszed, nem igaz? Ide figyelj, van nekem egy jó kis pajszerem itt a sufnyiban, tudod, amivel a vakáció alatt a békákat csapkodtatók agyon, na, aztat vigyed magaddal, oszt, ha gyün megint, mutasd meg, ki a jani. Hát azért mondom neked! Ugorj már be érte, ha erre jársz, Bibi nénéd is látni akar. Te, az úgy bújja ezeket a füzeteket, amit hozol, hogy egyszerűen nem igaz, megáll az ember esze. Nézegeti, nézegeti, aztán mesél napestig. Jó múltkorijában még az éjszaka is fölriadt, kiáltozott egyfolytában, hogy valami pusztulás meg rombolás fenyeget valahol, meg hogy mi végre ez az egész. Na hiszen, jól nézünk ki!”

„– mi végre?

– elmúlt.

– az idő már csak ilyen

– na látod

– nem látom, mert elmúlt

– na láttad

– mi végre?

– ez megint kezd! mi van itt, fordított nap?

– elmúltak azok az idők, amikor még mi van itt

– milyen idők?

– hogyhogy milyen?

– hát ilyen időszerű

– nem mondhatnám

– na de, mi végre nem?

– te mióta vagy itt?

– hol? ja, ma vagyok először

– és mivel próbáltad?

– mivel, mivel, hát kötéllel, és te?

– én?

– ki más

- árammal, várjál, nem is, gyógyszerrel
- az se rossz, és sikerült?
- hülyegyerek!
- ja, tényleg, na, pofa be, jönnek!
- jó vicc, kik jönnének?”

„Mester, bátorkodom ismételt zaklatni, meg kell értenie, a képek és a hangok elkezdtek áramlani. Ön elindított valamit, amit nem lehet leállítani, a jelenések egyre szaporodnak. A hamuszín égboltra festve olykor meglátok valakit, régmúlt ösömet, titkos társamat, nem is tudom:

Egymagában áll, csak szárnyas lova mellette. Harcokban győztesen, de lelke feldúlva, hogyan feledhetné a háromtestű szörnyet. Haraggal telve, kétségkeltől gyötörve kémleli az üres eget. Elér a hegy lábához, csönd fogadja, hátborzongató némaság. Még ez egyszer, most utoljára tudni akar, bizonyosságot kér, könyörög valami jelért. Ám a hegy hallgat, nem felel, ahogy néma volt korábban is. Legalább zúdulna alá a jeges eső, dörögne félelmetesen! Hogy legutolsó gondolatával, elhaló érzéseivel megtalálja, amit keres. Sújtana rá a villám! Hogy a végső pillanatban, tűzben eléggő testtel, a fájdalomában ráleljen arra, aki gyöttri egyre!

De nem. A hegy némán magasodik felette, elviselhetetlen csendességben. Legyen akkor így! – kiáltja. És mint szárnyas kentaur, különös csodalény, Bellerophón elindul felfelé.

*Földanyám nehéz terhe
oly könnyedén levette
minden út lábam alatt
egyre feljebb szalad.
Repülés a sötét egekbe!*

*Vérem tépi ereim
kiégeti szerveim
kivételes a pillanat
légüres tér marad.
Vigyél a lehetetlenbe!*

*Az égi testek vérral telve
szálljanak csak velem szembe*

*hallom az isteni kacajt
nem érzik még a bajt.
Támadjunk az istenekre!*

*Sorsom az ismeretlen
de az is csak egy isten
látom, hogy játszanak
sorstalan gyermekcsapat.
Vadásszunk a gyerekekre!*

*Ám a rettenet a csúcson
mindenfelől összenyom
szétbomlott tetemek
felismerhetetlen istenek.
Engedjete meghalnom.*

A fellegek, Mesterem, bizonyára azok játszanak így vad képzelettemmel a hamuszürke égen. Vajon milyenek lehetnek elfelejtett álmaink, ha ilyenek az ébredéseink? Eltöprengek az árnyakon, míg nem eláraszt valami rég nem tapasztalt nyugalom és béke. Minden rendben van, minden a helyén, minden jól van így. A reggel hűvöse, a kelő Nap fénye, a körvonalait visszanyert világ szépsége. Csak az átkozott, szűnni nem akaró hangok, azok üldöznek egyre. Meg az iszonyú csend utána, azt nem felejttem el soha.”

„Bibikém, mit szólni hozzá, hát nem zabálnivaló? Meghalok, ez a kismókus úgy ír, mint a vízfolyás. És mekkorát nőtt azóta, hogy egyem a zúzóját! Én azt mondom, van benne valami, ebben rombolásos dologban. Mert mindenhol ez megy, nem tudom kinyitni a tévét meg az internetet sem. Ott balról a második ajtó a női, megvárlak. Azt mondjuk nem értem, miért kell mindig úgy hörgögni meg ordibálni, de hát manapság ez a divat. Fiatalság bolondság! Lehet, hogy nekiment valaminek közben, beütötte valamijét. Hú, akkor aztán én is olyan cifrákat tudok mondani, még magam is megbánom! Még egy kis sütit? Én aszondom, ez az erdészféle okosan beszél, van igazság abban, amit összehord. Tényleg sokat belekotyog, alig bírja abbahagyni, de a legjobban az tetszik nekem, mikor a végén elszalad nevetve. Volt esze hozzá, mi? Egy a bajom vele, tudod, micsoda, rakd csak le ide a tálcát, hogy nem derül ki, mi a rendes neve, mer’ valamiért nem lehet kimondani. Kicsit sajnálom, de senki se tökéletes, nem igaz? Mindegy, ez van, ezt kell szeretni, a macska

rúgja meg! Talán a következőben, mert állítólag lesz folytatása, mint annak a tudod micsodának ott a másikon.”

Drága Barátaim! Ahol kapuk nyílnak a félelemre és a szenvedésre, a felejtés és az örület borzalmára, ott kitárulnak az elmondhatatlan, földöntúli boldogságra is. Mikor teljes magányosságban meredtek a fénybe, mikor tökéletes egyedüllétben szóltok a mindenséghez, mikor kapuajtó vagytok, lámpa, de maga a fényesség is, mely betölti szobátok, akkor az, kinek retentő ereje határtalan, megmutatja arcát, melyet nem ismertetek. Emlékezzetek majd az éjre, ne feledjétek a pillanatot, melyben alátekintve megláttátok a görcsben fetregő, remegő kis állatot, aki ti magatok voltatok, és mint valami Erdei Istenség, megszólítottátok:

Boldogok a halandók, kik elviselik a félelemben rejtekező bölcsességet, és túlélnek, mi a feledésben és a tébolyban lakozik. Én ott vagyok a teljes magányosságban, az éjszakáitokban és a pillanataitokban, hisz én vagyok a magány, az éjszaka és a pillanat. Ott vagyok a kapuban, a fényességben és mindenességben is, hisz én vagyok a kapu, a fényesség és a mindenség. Ahol magatokat látjátok és szólítjátok, én ott vagyok, mert én vagyok a látás, a szó, én vagyok önmagatok. Örökké tart hatalmam, ahogy örökké tart minden, mi vagyok.

Ó, jaj, drága Barátaim! Ne zárjatok be minden kaput örökre, ne feledjétek hangját az Erdei Istenségnek, és ne átkozzátok, ki örvénybe nézván maga is forog. Fussatok csak tova vidáman nevetgélve, ha rátok köszönve egy cseppet még mosolyog.

„Tisztelt Uram! Teljesen meg vagyunk döbbenve, le vagyunk sújtva, taglózva, nem találunk szavakat. Mi ez az édeskés, csöpögő boldogságosdi, ez az idéetlen fényevészet meg egykapuzás? Minek örül most hirtelen, mint majom a farkának? Már megbocsásson, nem szégyelli magát? Jómagam a Gyengéd Öngyilkosok (GYÖNGYI) tiszteletbeli anonim elnökeként és örökös tagjaként, valamint frissen alakult társszervezetünk, az Életuntak Szövetsége (ÉSZ) nevében hadd fejezzem ki határozott nemtetszésemet. Mi, mint azt bizonyára tudja, helyeseltük és kifejezetten támogattuk az értelmetlen szenvedés, a félelem és tébolyultság lélekmelengető, üdvözítő tanát. Még most is elerzékenyülünk azon, amit a kilátástalanságról, a könyörtelenségről és az elkerülhetetlen pusztulásról mondott. Alapos, mindenre kiterjedő előkészületeket tettünk, fáradságot, időt nem kímélve beszereztük az elengedhe-

tetlenül szükséges kellékeket. Kölcsönöket vettünk fel, adósságokba vertük magunkat, költségeink szinte az egekbe rúgnak. Most pedig annak rendje és módja szerint itt ülünk nem csekély mennyiségű borotvapenge, kötél és gyógyszer közepette, továbbá – hisz nem vagyunk egyformák – a gázcsapok kinyitva, a 220 ott a kezünk ügyében, a tetőfeljárók kulcsai beszerezve. Fi-gyelmünk mindenre kiterjedt, mindent szépen elrendeztünk. Erre tessék, miket kell hallanunk?! Boldogság, túlélés?? Hát azt hiszi, olyan pofonegy-szerű volt ezt megszervezni, talán jókedvünkben vesztegettük erre a drága időnket, nagyokat kacagva közben? Nagyon téved, tisztelt Uram, egyáltalán nem, gondoljon csak alapító okiratunkra meg a házirendre – ez számunkra lehetetlen. És a rengeteg búcsúlevél, végrendelet meg sem fordult a fejében? Nem is tudja, mennyi munkánk volt vele, kezdve az írószereken, pecséteken, aztán a sok vitatkozás a különféle papokkal, tanítókkal, pszichiáterekkel, hogy az ügyvédekről és közjegyzőkről most ne is beszéljünk. Nem gondolja, hogy mindezek után ez felelőtlenség? Még a végén megter itt nekünk az utolsó pillanatban! Ráadásul versel is, jó, hogy egyenesen nem fakad dalra! Ez szintiszta provokáció! Egyszerűen nem ebben állapotunk meg, emlé-kezzen csak vissza! Nyomatékosan kérem, ehhez tartsa magát, ne hozzon minket kellemetlen helyzetbe!

Itt a végén azért hadd fejezzem ki anonim mindannyiunk abbéli remé-nyét, hogy ez a boldogságnak nevezett giccsparádé múltó szeszély csupán, pillanatnyi megingás. Ígérje meg, hogy haladéktalanul visszatérnek a dolgok a rendes kerékvágásukba, mi pedig Öntől újra a régi, megszokott, örületes borzalmakról és társairól hallhatunk.”

„Igenis eszem a fényt, miért, zavar talán? Reggelire fény, ebédre fény, vacso-rára fény, így étkezem. Ha van tízórai meg uzsonna, akkor is fény, persze kicsit kevesebb. Sötétben tapogatózó zugevők, nem tudjátok, mi minden finomságról vagytok kénytelen lemondani! Ott van például a fényleves, szép, áttetsző, aranysárga színű, csinálják sűrűn is, én jobb szeretem egészen hí-gan. Aztán a fénypörkölt, az egyik kedvencem! A legfontosabb, hogy az apró kockákra vágott fényt megfelelő ideig hagyjuk állni, majd vigyázva, óvato-san keverjük, miközben készül. No, és a fényfasírt, a rántott, a töltött fény, sőt a dinsztelt, a flambírozott fény? A rengeteg fajta fénysaláta talán smafu? Fényfelfújt és fénypuding, fényfagylalt és fénykrém, bolondok vagytok, ha nem próbáljátok ki! Nem folytatom. A fénnel nem lehet betelni, de a fény-nyel jól lehet lakni. És ami a legfőbb, a fényt nemcsak enni lehet, hanem inni is, a különböző fénykockák száma napról napra növekszik. A fényivásban

ráadásul nem kell mértéket tartani, nyugodtan becsiccsenthetsz a fénytől, legfeljebb kicsit illuminált leszel, de másnapos soha. Több fényt! – legyen ez az utolsó szavam ebben a teljesen elvadult vitában.”

„Mester! Bátorkodom újra megzavarni alkotómunkájában, ne vegye, kérem, rossz néven. De olyan áhítattal olvasom minden sorát, amiképp vérengző vadállatok pihentek el istenek kedvelte ősi lantos, aranydalú Orpheusz szavára. Hisz vadak vagyunk mindahányan, kik nem érünk fel az Emlékezet szülte Múzsák fényességéhez, zord, barbár lényünk nem értheti a szárnyas szavakat, mert képtelen az emelkedettségre. Visszahúz a nehéz, nyúlós, fekete massa, miben évezredek óta fetreng a fajtánk, s csak olykor-olykor villan fel egy reménység, ha sors rendelte isteni kegyből újratörténnék az ősi csodák és megszületik a szellem. Mint mikor ezüstjű Apollón, a Messzelövő finom ujjai közé vette jól készített kitharáját, és nem-múló hangon dalba kezdett, csodálták a nyomorúságos egynapélók, örültek neki a halhatatlannak. Zeusz gyermeke ő, Phoibosz, a Fényesség, biztos és könnyű kézzel lövelli napsugarát, küldi a vést, de enyhet is ad a kórra. Mesterem! Túlontúl fényes nekünk ez az isten, ahogy érthetetlenek a szavak, melyek tőle érkeznek mihozzánk. Vissza kell térnünk ama világba, hol Héliosz atya volt az úr. De talán még ez is kevés. Kemény, földbe ragadt, nehézkes fajunknak még inkább elfeledett hatalmakra van szüksége, ősi Hüperiónra és társaira, kiket szégyenteljes, eltompult korunk tisztaszavú költői láttak csak. Sötétbe hanyatló titáni fényük még épp elviselhető nekünk, kik csak vakon, tapogatózva keressük a világosságot. Mester, ha nem veszi tolakodásnak, szerény próbálkozásommal hadd járuljak hozzá ehhez én is, tisztelettel adózva az Ön nagyságának:

Az Éjszaka és a Nappal kapujában, hol a sötétség és a fény találkozik, meglestem az átjárót. Fekete volt akkor a Nap, erejét megfeszítve világra jönni akart. Minden egy volt nem is oly régen, vak lebegés az anyaméh testmeleg vizében.

Nem voltak még gondolatok, az érzések képekként úsztak a körben áramló vérben. Vér volt még a tündöklő Nap is, titánként nyugodott a Föld éjszínű mélyében. Am az átjáró már felragyogott, mint alagút a vörös fényben.

Majd lassan különvált minden, fény szabdalta szét a dolgokat, világra jött a kezdet, megszületett az akarat. Beleremegett a Föld, mikor az ősi Éjszaka visszahúzódott, akár egy vajúdo anya, kit gyermeke magára hagyott.

Felsebzett, fájó testét nyugodtan tartotta oda, a Napkorong kiszakadt belőle, hogy újra meglegyen a csoda. Ez volt egykor az első alkalom, egy isten alászállt a világba, hogy ne legyen túl fénylő az istenbirodalom.

De hol rontottuk el Mesterem? Miért, hogy elfeledtük Hüperión alászállását? Válaszát várva maradok mindörökké az Ön híve.”

„Tisztelt Kolléga! A Fotoszintézistudatúak és Tisztánemésztők Társasága nevében hadd fejezzem ki mélységes felháborodásomat! Az Ön által propagált fényételek jó részének reklámozása sajnos erősíti társadalmunkban a jól bevált feudális sztereotípiákat, a represszív evéskultúrát, a környezettel szembeni intoleráns magatartást és a mindenfajta fénytudatosságot nélkülöző patriarchális berögződéseket. Teljességgel avított konyhája és traumatizáló receptériája jól láthatóan nélkülözi a korszerű, fénykímélő ételeket, sehol egy fényszója, fényhajdina, a fénycsírát és fénymagot már meg sem merem említeni. Mi itt állunk a globális fénykatasztrófa küszöbén, már azt se tudjuk, miképp recirkuláljunk, Ön pedig érzéketlenül és flegmán fényfasítról (!) és fénypörköltről (!!)

álmodozik – ez azért sok mindent elárul! Hát hol él maga? A kimerülő fénykészletekre, a fényszint csökkenésére nem gondol? Nagyon nehezen tudjuk megemészteni ezt a hozzáállást. Határozottan követeljük, hogy haladéktalanul változtasson álláspontján, de legalább nézzen magába, és gondolkodjon el mélyen az érző, éhező és szenvedő fényeken!”

„Kedves Pénelopé dajkálta Sziszüphosz Úr, született Kőműves Kelemen, hogy csak a legfontosabbakat említsem momentán! Meg kell állapítanom, Ön igen ügyesen építkezik a szövegében. El kell ismerni, kedves barátom, kiválóan mozgatja a szálakat, szövi tovább beszélgetései fonálát. Ne is tagadja, a kötőanyag, azon múlik minden. A rengeteg habarcs és malter, a sok nővényi rost, a láthatatlan illeszkedések. Merthogy ezek finom pókhálóként lepik el szavait, mi pedig apró bogarakként csak vergődünk benne, testünkben méreggel, megbénítva, mégis élve, hogy eleven táplálékul szolgáljunk az Ön számára. Hisz életünk oly könnyen szakadó fonala egybefonódva még ama végtelen gombolyaggal, melyet ősi Moiráktól most volt szíves elorozni. Ön meg csak ül, akárcsak valami mítoszbéli pók a hálója közepén, mint Minótauroszt Thészeuszra várva a daidaloszi labirintusban – és nem mozdul. Bizony, a szövegében határozottan van valami mitologikus, hogy ne mondjam, dialektikus. Tele utalással, finom célzással, alig észrevehető csúsztatással és egyéb poétikus rafinériával. Az örökös áthallások, az állandó összekacsintá-

sok, a folytonos bújócska a sorok közt, nos, mindez valóban szórakoztató, még ha az esztétikai élvezet érthető módon korlátozott is.

Am engem nem ver át, kedves barátom! Nem fog megtéveszteni az irónia álarcával, csöbe húzni holmi jelentésgazdagsággal. Nem vesz le a lábamról jól kifundált metaforacsokraival, mert átlátok magán, mint Danaidák a szitán. Semmi transzcendencia, csak a transzparencia! – íme, ez az én jelszavam. Hanem mondom én valamit Önnek, rejtélyes Arakhné Uram. Túlon túl jól ismerem én e modorosságot, ezt a végletekig fokozósdit, ezt a leállíthatatlan, túlburjánzó önreflexiót. Egykor magam is így voltam ezzel, tudja, azok a hangok a fülemben engem se hagytak nyugodni, arról az átkozott csendről nem is beszélve. Merthogy a hiúság vásárára vinni a bőrünket valóban izgató. De mi végre, azt mondja meg, uram, végül is mi végre?”

„Drágaságom! Hagyd a csudába a szenvedő lényeket meg ezt az egész fotoszintézis-mizériát, inkább hallgasd meg az Első Esőember Kiáltványt. Épp csak szentelj egy csöpp figyelmet neki, rögvest rájössz, mire már rég rá kellett volna:

Az eső jó, az eső szép, az eső igaz, az eső létezik, minden egyéb híresztelések ellenére. Igyatok esőt, egyetek esőt, öblítsétek le a fényt, ha megfeküdte hasatok! Ha láttatok már valaha is vihar előtt tornyosuló fellegetek, ha hallottátok a dörgedelmes egeket és cikázott már villám előtettek arcotokra furcsa képeket rajzolva, tudjátok, mire gondolok. Esőre szomjasan inni, nehéz és könnyű vizet, kemény és lágy vizet kortyolni, szüretlenül, nem keverve – nem tudom leírni, mert nem leírható, csak tapasztalható! Jólesik a gyomornak és a fejnek, jólesik a lábnak és a vesének. Legyen esőből szívetek és májátok, hagyjátok, hogy csak essen és essen, áraszson el, járjon át titeket. Ne legyetek olyan, mint a kiszáradt fügefafa, mit elátkoz az arra járó esőfia. Válgatok esőcseppé, mely lassan beszívárog a föld bőre alá, hogy végül eltűnjön egy nagy-nagy folyamban!”

Hölgyeim és Uraim, drága Barátaim! Kezd valami félresiklani, végzetes módon elsikkadni. Forog és pörög a Nagy Búgócsiga, a hangok bolyongnak fáradhatatlanul, az Erdei Isten újra és újra hallatja szavát. Ez idáig rendben is lenne, de lám, máris megjelentek az életuntak, előkerültek a transzparensék, magukra találtak az ínycsedők. És tessék, mi lett a nemes célokból, a nagy elhatározásokból, a hön áhított fordulatból? Semmi sem lett, drága Barátaim! Letértünk az útról, elkanyarodtunk egy zúrza-

varos irányba, és most itt állunk eltelve depresszióval, iróniával meg ezzel az újsütetű foto-gasztronómiával. Világfájdalom, gúnyolódás, evészavarok – ez lenne minden? Aztán újra és újra előlről az egész? De ha az ereinket felvágtuk, átlátszóak lettünk, mint egy mélytengeri szörny, és felzabáltuk az összes fényt az univerzumból, akkor hogyan tovább? Tiszteletteljesen kérdezem: van erre válaszunk, bármiféle életstratégiánk?

Nincs, Hölgyeim és Uraim, drága Barátaim, és nem is lehet. Mert miközben mindezzel jól elszórakoztunk, valaki, aki figyel, és nem pihen, mert sohasem fárad, furcsa álmokat bocsát ránk. Aztán arra ébredünk egy nyári hajnalon, hogy újra légszomj kerülget. És miután visszatérünk a szokásos hajnali vízvásunkból, mellyel pokoli szomjúságunkat akartuk csillapítani, de hasztalan, akkor ez a valaki megmutatja a végső látomást. Véres csecsemőt látunk magunk előtt, levegő után kapkodva, magasra emelik ismeretlen kezek. Ennyi és nem több. De a fulladás közepette belénk hasít a felismerés: ez mi vagyunk, ez a születésünk. Hogy most azért zihálunk, küszködünk, mert akkor történt valami, most az van, ami hajdanán volt. Ismételnünk. Meg kell tudnunk, mi volt, küzdünk a vízióval, a megfejtés itt van előttünk, szinte tapintható közelségben, mégsem látunk világosan. S mikor már erőnket megfeszítve szögezzük rá tekintetünk, a jelenés eltávolodik, a kép összezavarodik, az alak eltűnik. Minden hiába, a levegő egyre több lesz, a nyomás enyhül, a szívverés lenyugszik. Végképp ellillan előlünk, amit látunk, nyoma vész mindörökre.

Aztán az ablaknál ülve cigarettázgatunk, egykedvűen bámulunk kifelé, hasztalan próbálva felidézni a felidézhetetlent. Nem gondolunk arra, mire nem emlékezhetünk, lassacskán nem érezzük ama hajnalnak még az érintését sem.

Drága Barátaim, így érkezünk meg megnevezhetetlenbe, amit körül-
leng a finom nemtörődömség és a titkos élvezet.

„Tisztelt Ziháló és Küszködő Úr! Mi lenne, ha nem fárasztana tovább minket hagymázás álmaival és zavaros képzelődéseivel? Mindenkinek megvan a maga baja, minek a másé is? Túlteng itt az unalmas ömlengés, a magakellető szemérmetlen kitárulkozás. Tudja, Fulladozó Barátocskám, a benső mindenkit untat, a kutya sem kíváncsi rá, jól néznénk ki, ha mindenki csak úgy kiöntené. *A szubjektivitás patológikus hipertrófiája* – maga tanult ember, ugye érti, mire gondolok? Márpedig ez igen kellemetlen látlelet, beláthatja, hogy ne mondjam, kínos, ciki, inkább elrejtteni, mint mutogatni kéne. Felkapart sebek, lelki szennyes, privát szféra, saját problémák, nos, mihez kezd

majd vele, ez itt a kérdés. Hogy mi mihez kezdünk, azt el tudja képzelni, ne akarja, hogy részletezzem. Törekedjék a distanciára, Szomjazó és Vérző Csecsemőcske Úr, különben senki nem fog figyelni magára. Mondjuk, próbálja meg kicsit távolabbról szemlélni az érzéseit, gondolatait, a múltját és jövőjét, egyszóval az egész saját nyomorát. Bármibe lefogadok, ha eljut idáig, abba hagyja ezt a teljesen felesleges, céltalan lődörgést az úgynevezett lelki mélységekben.

Merthogy rájön Finoman Nemtörődő Uraság, hogy nincs ebben semmi különös, semmi érdekes, csak egyvalami, egyetlen aprócska momentum – a nyelv. Hagyja a frászba a démonjait, felejtse el őket, eltűnnek majd maguktól. Foglalkozzon a nagybetűs nyelvvel Titokban Élvező Kis Barátom, azt kutassa fáradhatatlanul, abban képezze magát, és akkor talán. Ám ha már kikutatta, feltérképezte, bejárta és jól belakta végül, egyet ne felejtessen el: nem birtokolhatja, nem őrizheti, nem eheti és nem ihatja meg, nem is teheti magáévá, mert nem olyan céda az, ami csak úgy elhever az Ön lábai előtt.

Most pedig menjen, elbocsátom, mert úgy látom, mégiscsak lesz egy kis dolgom velük ma este. Na, lóduljon már, a fene egye meg, újra itt vannak. Az isten szerelmére, ne nevéssen ki, emberből vagyok én is, meg kell értenie!”

„Mesterem! Higgycs el, én jól ismerem azokat a hajnalokat, a furcsa álmok utáni még különösebb ébredéseket. Fénylő egeket láttam ma a virradatban, távoli városok különös ragyogását:

A rettenetes déli melegben még tartott a hosszadalmasra nyúlt vizsgálat, ő némán, szemlesütve állt a hírhedt kihallgató előtt. Borzalmas tömeg és lárma, mindenki izgatottan figyelte. Idegen volt, beszédét nem értették, kinézete is mutatta, nem közénk való. A messzibe tekintett a sokaság fölött, elhagyott hazájára, bevégezetlen küldetésére gondolt. Miért jött ide, ahol senkit nem ismer, mit keres ezen a vidéken, mit akarnak tőle ezek? A zagyva rikácsolás egyetlen percre sem hagyott alább, arcát már szinte súrolták a fenyegető öklök, közvetlen közélről látta fogatlan szájukat, hályog csúfította, fénytelen szemüket. Eltöprengett magában. Talán eltévedt, rosszkor érkezett, és most már nem engedik szabadon. A mélységes undort szörnyű balsejtelem követte. Hogy más helyett fogták el, igen, más kell ezeknek, nem ő, összekeverik valakivel. Végül a szeméthegek közepette, az elviselhetetlen koszban és bűzben megvilágosodott előtte minden. Felugrott, és nevét üvöltötte az őt szinte agyontaposó tömegbe. Majd a hirtelen beállt rémült csöndben lassan és úgyszólván teljességgel érinthetetlenül kifelé kezdett lép-

delni közöttük, hogy rátérjen a végtelenbe vesző poros országútra, mely a városból kivezetett. Ahogy az a másik is, ki őhelyette ácsorgott egy távoli hegy lábainál tétován, végre elindult vele szemben, ugyanazon az úton, visszafelé.

Különös hangokat is hallottam, Mesterem, e hajnalon, régmúlt korok talányos, incselkedő szavait, ott zakatolnak a fejemben kitörölhetetlenül.

*mondd meg, kedves Oidipusz
kezed átütve szeggel
hány lábú az octopus
és lőn este és lőn reggel
– Oidipusz csak hallgatott*

*újrakezdi a szűz megint
Pilátus fél szeme rajta
polip szemérmét felfedi
ő nem tehet mást eltakarja
– Oidipusz némán kacagott*

*a szárnyas már feladta
lassan elereszti a lényt
ő vaksötétben tapogatja
a végső keresztrejtvényt
– és Oidipusz zavartan elballagott*

Ki értheti, drága Mester, azokat a távoli ragyogásokat, ki fejt meg a pirkadat különös hangjait, ha már nem lesz velünk? Kinek lesz bátorsága leírni majd, hogy »ha addig élek is? De menjen csak, ha indulnia kell, én maradok örökké a híve.»

„figyelj má’, figyelj, mondom neked, figyej, ne basszá má, ez egy ilyen hogyishíják, ez egy, én is láttam, mondom, hogy tisztán láttam, figyelj, ez egy ilyen vadféle, amiről beszélsz, ne mond már nekem, ismerem én, hallod?, megyek múltkor, ott az erdőn, tudod, arra felfele, ahol az mongyad má’, mi van, a sűrűbb rész, na, aszt gyön szembe, de figyelj, pont nekem, tudsz követni?, na, akkor, az nem ám olyan, jön egyenest, na hallod, hánytam a keresztet basszaszentjózsef, te, ez nem csak így ekkora, a frászt, hülye vagy, hallod? innen idáig, azt még beszél is, figyelj, nem azt mondom, nálam volt

a tudod mi, de benn vót a zsebembe, mer nem szokom kint, tudod mért, mer azér, mert elvették a múltkor, mer hogy kin volt, mindegy, na, figyelj, ez meg csak jön szembe a körösztanynát, pont errefelé, há azér mondom, te, elég az hozzá, odaér, én meg, figyelj, mi van má’? én meg így, ilyet csinállok, anyámbasszammeg, te, haljak meg, tiszta ideg voltam, figyej, hát asztat se tudtam, mi az, valami lógott belőle hátulról, a kurvaannyát, de mégse, mondok magamnak, itt halok meg, bazmeg, persze, há úgy beszartam, még most is, de, viccelsz?, ez olyan gyors volt, kajakra, mint a izé, tudod, a múltkor, amit néztünk, közbe meg, figyelj, há’ mondom, most mi csinájjak, mi a kurvaistent csinájjak, persze, mondom, hogy nálam vót, ne idegej má!, de nem tudtam rögtön, hogy a faszomba mondjam, sebes volt, mint az isten-nyila, tyű, ne hülyéskedj, idefigyej, ennek olyan volt a hangja, mint az ilyen mély volt, ilyen hörgős, hú, a gecibe, mondom, mi az úristen ez, valami állat, mittomén, de nem az, mer beszélt, hát a szűzmáriáját, hát persze, hogy fostam, jó hogy, bazmeg, félttem mint állat, mint egy állat, úgy félttem tőle és félek most is”

. SZÜLETÉSE (METAFIZIKAI JÁTÉK)

Mélyen tisztelt Hölgyeim és Uraim! A napot még nem tudom biztosan, de az órát igen. Éjfélkor fogok meghalni, ez egészen bizonyos. Nem mintha megölném magam, ilyesmiről szó sincs. Nem is tudnám, pedig biz’ isten nem félek, ráadásul, hogy úgy mondjam, megvannak hozzá az eszközeim. És nem is csak azok. Istent sem kímélem, róla inkább ne is beszéljünk. Egyszerűen nem tudom megölni magam, és pedig ugyanazért nem, amiért megszülni sem, márpedig azt tényleg nem tudom. De hát hogyan? – kérdik Önök. Mivel születése előtt még nem volt, így nem szülhetett, viszont most él, így ölhet. Már megbocsássanak, de még ilyet? Hogy nem szülhettem magamat? Talán bizony nem is teremthettem? Meg hogy én nem voltam a születésem előtt? Kérdem én: hát Isten? Önök beszélnek folyton Róla, azelőtt a hírért sem hallottam, most bezzeg. Ő mit csinált, mielőtt megszületett, talán ő sem volt? Mindegy, hagyjuk ezt, inkább azt kérdezem: miért mondják, hogy nem éltem a születésem előtt? Hogyan higgyem el? Mióta az eszemet tudom – és ha hiszik, ha nem, már jó ideje! –, élek én, nagyon is élek. Márpedig ha élek, akkor élni is fogok, örökké, drága Barátaim, örökké, punktum!

No, igen, az idővel van egy kis probléma. Állítólag az időben élünk, megszületünk, éldegélünk, aztán meghalunk. És hogy utána megy minden to-

vább. De engedtessek meg még egy kérdés. Mi megy tovább? Minden? Az én halálom után? Hát ez nevetséges, kérem szépen, az én halálom után nem lesz semmi! Az égadta világon semmi sem. Ha netalántán Önök most azt felelik, hogy ha nekem kampec, attól még nem lesz rögtön a világnak is vége, úgy lenne egy további kérdésem. Honnan veszik egyáltalán, hogy még nincs vége? Én meg honnét tudhatom, hogy még a vége előtt, vagy már utána vagyok? Hát onnan, hogy élek, suttogják majd nekem haláli nyugalommal, kíméletlenül. Rendben, elfogadom. No, és ha már nem élek, ha majd meghalok, akkor mi van? Erre persze rávágják, hogy akkor legfeljebb nem fogok tudni róla, de azért még lesz világ, ne fújjam úgy fel a dolgot. Mondom, ezzel jönnek állandóan. Nekem azonban nagyon is kétséges, hogy ne mondjam, visszatetsző, amit mondanak. Mert még az is lehet, hogy most nincs, csak én nem tudok róla, vagy épp azt hiszem, hogy nincs, de mégis van. Szerintem zárjuk le a témát! Ha én meghalok, akkor egészen határozottan és pontosan, teljesen egzakt és precíz módon épp annak a világnak lesz vége, melyben élek. Márpedig, mélyen tisztelt Hölgyeim és Uraim, más világról nincsen tudomásom. Úgyhogy kész, befejeztem. És ha kedves az életük, meghallgatják e rövidke kis szöveget, nem is oly rég született:

„Bizonyára furcsa lesz a világ a halálom után. Bár valószínűleg egy-két embert leszámítva nem sok változást fog jelenteni, hogy a világ egyik nézőpontja eltűnik, hiszen jönnek újabb és újabb tekintetek, és így tovább a világ végezetéig. *Hozzám*, aki akkor már nem leszek, nem fognak szólni, kivéve talán a túlvilág még megmaradt híveit. *Rólam* még néhányan beszélnek egy darabig, ám ez sem tart sokáig. Nem mintha tudhatnám pontosan. Az biztos, hogy az egyes szám második személyt minden normális ember harmadikra cseréli majd, ha rám gondol, rólam beszél. Tárgyszerű életet kezdek élni, mely felváltja személyes létezésemet. Egyre kevesebb újdonsággal szolgálhatok majd bárkinek is, ha lesz egyáltalán e kifejezésnek még értelme. Barátaim, ismerőseim és rokonaim majd így beszélnek: ezt és ezt csinálta, így és így mondta stb. Az eljövendőben visszacsúszok a múltba. Halálom után egy képmás leszek, lenyomat, melynek eredetijét éppen most készítem az életemmel. Mire leélem, már elő is bújik ez az árny: én magam múltbeli lényként, halottként. Egész életem, úgy tűnik, e halott életre keltését célozza, végül is ez lesz az életművem. Persze marad utánam egy s más, emlékek, írások, utódok. De mindezek mögött egy halott fog állni, aki már nincs, egy múlt idejű valaki. Az idő tehát furcsa

szerzet, hisz mint múltbeli csak a jövőben leszek, pontosabban a jövőben *vagyok*. Vajon milyen élete lesz az árnyképemnek? Milyen létmód ez?

Végezetül fel kell tennem a legkényelmetlenebb kérdést: én magam most, midőn élök tudom magam, talán megint csak egy rég elmúlt lény árnya vagyok? Már mostani létem is csupán másolata Valakinek, emléke egy régmúltbeli alaknak, egy világom előtti világban zajló életnek? Retentő kétség gyötör, ha erre gondolok: talán mikor hozzám beszélnek, valójában csak *Róla* beszélnek, mert *Hozzá* már nem tudnak?

Ámde figyeljük csak meg, mit mondana Ő maga! Tán így beszélne az a Valaki, aki csak *volt*, de már nincs, kinek csak képmása van, mely éppen én *vagyok*:

Mikor hozzá beszéltek, rólam beszéltek, hisz a megszólalásig hasonlítunk egymásra. Te, aki ezt olvasod, vajon mit gondolsz, élek-e vagy halott vagyok? De hiába jössz hozzám. Ha még élek, csak nevetni fogok, hiszen amit olvasol, nem én írtam. A semmiből jön, nincs szerzője, csupán hangja van, éppen az, amelyik most tebenned szól, mialatt engem olvasol. Ez a hang akkor is szól majd, ha én már nem leszek. Ha már halott vagyok, akkor is szól. Ez a hang most a tied. És kérdezd csak meg magadtól: vajon nem én alkottam ezt az egészet? Vajon nem az én világom ez a szöveg? Na, megkérdezted magadtól? Magadba nézel, hallgatózol, és ha jól figyelsz, végül meghallod: ez a hang a semmiből jön, ez a te hangod – most az én hangom.

Itt sajnos meg kell szakítanunk e rejtélyeskedő hang beszédét, pedig hallgattam volna még egy ideig, akár egy szépen felhúzott bűgöcsigát. De az óra lassan tizenkettőt üt, és jó szokásom szerint eszembe jutott valami a születéssel és a halállal kapcsolatban. Ezt el kell mondanom Önöknek, mélyen tisztelt Hölgyeim és Uraim, ha addig élek is.”

A kiadásért felel Gyenes Ádám.

A Kiadó kötetei megrendelhetők, illetve kedvezménnyel megvásárolhatók:

L'Harmattan Könyvesbolt
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.
Tel.: +36-1-267-5979
harmattan@harmattan.hu

webshop.harmattan.hu

Olvasószerkesztő: Dukay Nagy Ádám
Nyomdai előkészítés: Kovácsné Daróczy Annamária
Borító: Kára László
Nyomdai kivitelezés: Robinco Kft.,
felelős vezető Kecskeméthy Péter